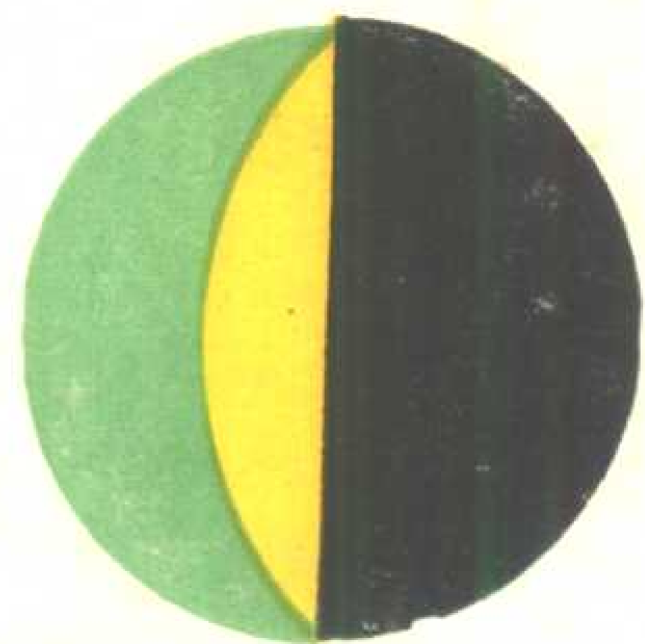
西方学术译丛

# COMPARATIVE RELIGION A HISTORY



ERIC .J. SHARPE

# 比较宗教学史

BIJIAOZONG JIAOXUESHI

〔英〕埃里克·J·夏普 著●吕大吉 何光沪 徐大建 译

上海人民出版社

西方学术译丛

# 比较宗教学史

〔英〕埃里克·J·夏普 著 吕大吉 何光沪 徐大建 译

上海人民出版社

# COMPARATIVE RELIGION
# A HISTORY

ERIC J. SHARPE


责任编辑　　倪为国
封面装帧　　袁银昌

·西方学术译丛·

比较宗教学史

[英] 埃里克·J·夏普 著
吕大吉 何光沪 徐大建 译

上海人民出版社出版、发行
(上海绍兴路54号)

新华书店上海发行所经销　吴县光福印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张13 插页2 字数297,000
1988年3月第1版 1988年3月第1次印刷
印数 1—9,000

ISBN7-208-00006-9/B·25

定价 2.95元

# 西方学术译丛

## 出 版 絮 语

五十年代末和六十年代初，我社曾经翻译出版了近百种国外哲学社会科学的学术著作。现在来看，其中一部分属于西方学术名著，反映了西方哲学社会科学的研究成果，在今天仍未失去它的思想价值和文化价值。因此，我们决定从中选择一部分进行重印，编辑这套《西方学术译丛》奉献给广大读者。当然，这套书并不以此为限，我们还将继续移译国内尚未介绍过的西方重要学术著作，争取在不长的时间内构成一个西方学术著作的译介系列。

欧洲文艺复兴以后的西方世界，在近代和现代自然科学迅速发展的同时，哲学社会科学不断出现学说纷呈、多维拓展和此消彼长的局面，特别是本世纪以来的学术研究态势更引人注目，其中也不乏学术宏著巨篇。这套《西方学术译丛》将把它的翻译视点主要放在二十世纪。颇具真知灼见的著作，哲学、史学、经济学、社会学、心理学、传播学、法学、政治学、人类学等各科的有益学说，都将成为我们选择和译介的对象。

编辑出版这套译丛，我们存有一个素朴的愿望，既为了扩大

读者的学术眼界，也为了促成国内学术界的创造。应该承认，西方学术著作，甚至是那些巨制，基本上都不属于马克思主义的成果。但是，正如马克思主义来源于德国古典哲学、英国古典经济学和法国社会主义学说一样，吸收非马克思主义的研究成果，有利于在新的历史条件下马克思主义的发展，有利于建设社会主义的新文化。所以，当我们着手编辑《西方学术译丛》时，却在翘首盼望我国学术界结出累累硕果的季节的到来。

组织出版一套学术翻译丛书，是一项要求高、费力大的工程。尽管有人把当今世界看作"地球村"，但是生活在地球这一端的我们，要全面了解另一端世界的学术状况，依然存在很多障碍和困难。为此，我们祈求海内外行家为这套丛书通信息、出主意、提建议，当然也欢迎给以批评与匡正。

一九八六年八月

# 译　序

近年来，宗教问题越来越受到人们的重视。一方面，在“文革”年代一度销声匿迹的各种宗教崇拜活动，像《天方夜谭》中的妖怪一样，出离魔瓶之口，重新出现于世；另一方面，对宗教的研究也日益受到我国学术界的关注。宗教的神秘性令人眼花缭乱，宗教的神圣性使善男信女为之倾倒，而这一切则使学者对此进行理性的反思。现代科学和科学的哲学从理论上否定了超自然神灵的存在，从而从根本上否定了宗教的神秘性和神圣性，但却没有、而且永远不能否定作为文化现象和社会力量的宗教在历史上和现实生活中的作用和影响，因为这是客观存在的事实。对于事实，科学和哲学只能说明，不能否定。

人是一种具有自我意识的生物，人最关心的事情莫过于自身的生存或存在。首先是维持人存在时（现在）的存在，同时还得想到明天、以及明天的明天（未来）的存在。这就涉及对人的命运的关注和焦虑了。但是，在人类诞生以来的漫长历史过程中，人类自身的生存却不能不受制于自然异己力量和社会异己力量的支配。在其受异己力量支配的时候，人就不可能是自己生存和命运的主人，就会因此而不可避免地把自己生存所系的异己力量幻想为超自然的神圣物，视为自己命运的主宰者。如果我们承认，关注人自身的生存和命运乃是人的自然本能或人的本性，那末，我们就得承认，宗教之所以得以产生并对人类社会发生影响和作用，有其人性上的基础和根据。当然，从人对

自身存在的需要出发，导致把宗教的神视为生存和命运的主宰，这只有在一定的历史条件下才有意义，只是一种历史的必然性。一当人类发展到能完全主宰自己的生存和命运、昔日支配自己生活的异己力量转化为服务于人类的“为我之物”的时候，宗教存在的社会基础也就消失了。不过，这种理想和愿望只能实现于历史过程之中。

正是由于宗教的产生和社会功能有其人性上的根据，所以，历史上各种不同的宗教体系，事实上表现了信仰它们的不同民族和不同集团为了解决人的存在问题和命运问题而采用的不同方式。在神的神性里集中了信仰者的人性要求；在宗教的观念、信条和崇拜行为中，倾述着各民族信仰者对自己命运的焦虑和对自身利益的关注，也包含了他对周围世界的理解。原始人的图腾观念和祖先崇拜，体现了他们对氏族集团命运的关注。古代中国人崇拜的天地君亲师，古代印度人的吠陀诸神、古代埃及人的木乃伊，古代希腊人的奥林匹斯诸神以及犹太人的耶和华……实际上都是古代各民族谋求自身存在的社会需要幻想出来的命运主宰者。人创造了自己的神和宗教，并在这种造神活动中交出了自己对解决自身存在和命运问题的答案。社会条件和历史条件的不同，人的生存要求随之而异，从而造成了神的神性、宗教信条和崇拜方式上的差异。历代君主总是把奉天承运、君权神授奉为神圣不易的真理，苦于危厄的大众则希望有一个大慈大悲、救苦救难的观世音，闵采尔的上帝和王公贵族的上帝无论在神性上，还是功能上都差之千里，迥然不同。宗教对人生问题和命运问题的解答，不仅因时而异，因地而异，因人而异；而且宗教答卷本身也有多种多样的形式。可能直接采用神的诫命或启示之类神学形式，也可能通过宗教神学对文学艺术、政治法律、伦理、哲学等的影响，在社会意识和上层建筑各个部门

打上宗教的印记。历史事实告诉我们，在世界各民族的长期历史过程中，宗教对各种社会意识形式的影响都是非常深刻的。一个民族的历史、文化形态和民族心理特性很难与他信奉的宗教分开。

宗教的这种性质和社会历史作用决定了我们研究宗教的意义和价值。当然，这并不是说，我们今天为了解决人的存在问题和命运问题必须求助于宗教和神。实际情况倒是完全相反。在马克思主义看来，宗教颠倒了人与神的真正关系，把神从被造之物变成了命运之主，而人则从造神之主被变成神的奴仆，这就丧失了人的本质和人格的独立性，从而不再是自己命运的主人。马克思主义者致力于人类的真正解放，我们的目的是要建立一个崭新的社会，使人在这个社会中摆脱一切形式的奴役，成为自己命运的主人，成为社会的主人。所谓摆脱"一切"形式的奴役，意思是，不仅要摆脱剥削制度在物质生活和社会生活中对人的奴役，而且也要消除传统宗教观念对人神关系的颠倒及其对剥削制度的神学辩护。要实现前者，必须实现社会主义；要实现后者，则必须克服宗教异化。我们要把异化为神性的人性从宗教和神那里夺回来，使人不再把命运交给神而掌握在自己手中。

马克思、恩格斯、列宁对宗教问题进行过深入精到的研究，留下了不少论著。对于宗教的本质和发展的规律，宗教的社会历史作用等重要问题都有原理性的阐述，很多论述至今仍对我们的宗教研究具有启发意义和指导意义。不过，我们也应承认，他们的论著没有也不可能穷尽真理。他们首先是革命家，是建立科学社会主义体系的思想家，宗教研究只是他们一生学术活动中的一个方面，他们的宗教论著不可能象皓首穷经的专业宗教学者那样具体入微。在马克思主义的宗教研究领域内，至今仍有尚待开发的广阔空间。

从事宗教研究者，也不只限于马克思主义者一家。马克思主义之前和之外，还有许多人从不同的立场，用不同的观点和方法对宗教进行过大量的研究。实际上，对古今诸宗教进行综合性比较研究的宗教学，或比较宗教学，作为一门独立的人文科学出现于世，是资产阶级学者建立起来的。十九世纪下半叶，英籍德国学者麦克斯·缪勒首次提出了“宗教学”(The Science of Religion)这个概念，形成了这门新学科的雏形。大批学者相继而起，各树一帜，推动宗教学不断发展，逐渐分化出宗教人类学、宗教心理学、宗教社会学、宗教现象学、宗教史学等分支学科。宗教学领域百花齐放，硕果累累，蔚为壮观。各分支学科都在向纵深发展，至今方兴未艾。对于近百年来的西方宗教学，我们决不能取视而不见的态度。他们是非马克思主义的，有其固有的阶级偏见及世界观和方法论上的局限性，但他们的学说并不就是谬误，其中确实不乏真知灼见和精细的分析。我们也许应该如实地承认，近代西方宗教学在宗教研究的许多领域内都做出了值得重视的成果，而在有些领域中，马克思主义宗教研究几乎未曾问津，基本上是一片空白。为了发展马克思主义的宗教研究，我们应该了解和借鉴近代西方宗教学中一切有价值的成果。我们不仅要利用他们长期积累的丰富资料，也不仅只是借鉴他们在局部问题上的具体分析，而且还应借鉴他们具有科学意义的理论和方法。任何学科、即使是科学，如果老是固守在一个封闭的系统里，就没有新鲜空气的补充，就会闷死，变成一具僵尸。在这个意义上，我们大有必要系统研究近代西方的比较宗教学史。比较宗教学和其他学科一样有自己形成和发展的历史过程，通过对比较宗教学史的研究，我们不仅可以让历史本身对本学科各派学说的是是非非作出公正的评价，使我们对它们各自的历史地位、历史意义有真切的了解，而且也才有可能把握这门学科发

展的轨迹，找到继续前进的方向，更好地发展马克思主义的宗教研究。

对于近代西方的比较宗教学，我们研究不够。旧中国文化落后，只有个别学者对西方宗教学的个别方面做过一些零星的介绍。解放以来，由于众所周知的原因，西方比较宗教学被贬为伪科学弃之不顾。只是在三中全会拨乱反正之后，随着改革开放的进展，我们才有条件把注意力投向这个领域，逐步开始了对近代西方比较宗教学及其历史的研究。我们需要做的事很多很多。为了打好研究的基础，最重要的事情是翻译出版一批百年来各派著名宗教学者的代表性著作。不过，由于名家辈出，名著甚多，全部译出，决非一朝一夕之功，只能从长计议。当务之急是要利用西方学者研究比较宗教学史和系统阐述比较宗教学各分支学科基础理论的著作，尽快翻译过来，作必要的评介，使众多的有志于从事宗教研究的学者和读者对这门学科有一些基本的了解，借以开阔眼界，启迪思路。

在这方面，我们既需要宗教研究者的译介，更需要出版界的支持。上海人民出版社的同志们以学术行家的慧眼，深知上述工作对发展我国宗教研究、推进整个文化建设的意义，对此给予了热情有力的推动。我们共同商定，准备出版一套系统反映近代西方比较宗教学主要成果的学术著作，内容包括宗教学导论、宗教人类学、宗教心理学、宗教社会学、宗教现象学、宗教哲学、宗教文化学、神话学、比较宗教学史和当代西方宗教思潮。全部工作正在顺利进行。作为一名宗教研究者，我对上海人民出版社的宏大气魄和远见卓识，由衷地感到钦佩，并愿为实现这项计划尽自己的棉薄之力。

我们之所以选择这本《比较宗教学史》推出，是考虑到这部著作的几个特点。第一，它比较系统地说明了近代西方比较宗教

学形成和发展的历史过程，上溯古代希腊时代，下及二十世纪七十年代。追踪了比较宗教学的历史渊源，考察了它在十九世纪下半纪出现于世的时代特征，说明了比较宗教学的演变和分化，论述了各派宗教学的代表人物及其基本理论和主要著作。它分章评述了比较宗教学的历史渊源（第一章），比较宗教学的建立（第二章）、宗教人类学（第三、四、八章）、宗教心理学（第五、九章）、宗教现象学（第十章）、基督教神学对比较宗教学的反应（第七章），最后两章（第十一、十二章）还扼要介绍了西方宗教学内部的学术论争。读了这本书，我们大体上可以比较系统地看到西方宗教学的各个主要方面。第二，这部书的版本较新（1975年第一次出版），为我们了解西方宗教学的新发展提供了一些信息。本书最后一章所述的专题就是1950年至1970年二十年间国际宗教学术界的论争。第三，本书著者埃里克·J·夏普是宗教史国际协会（宗教学者的国际性协会，于1950年成立）的秘书（1971—1975），多年执教于英国曼彻斯特大学和兰开斯特大学宗教研究系。他的学术经历使他对比较宗教学各分支及其历史有更深的理解。考虑到这本书的这些特点，我们认为它比较适合于当前我国学术界了解西方比较宗教学概貌的迫切需要。

这本书是吕大吉、何光沪、徐大建三人合译的。吕大吉译第二、三章，何光沪译前言、第四、五、六章，其余几章是徐大建译，由吕大吉、何光沪分别校订并补译全部注释。全书最后由吕大吉统校定稿。由于我国学术界对西方比较宗教学的研究刚刚起步，不少内容相当生疏，学术名词、专门词汇尚无定译，因此，本书翻译中的缺点错误恐难避免，敬祈读者批评指正，以备将来修正。

吕大吉

1987年夏于北京

# 前 言

> 一门关于宗教的科学，以不带偏见地、真正科学地比较人类的一切宗教，或至少是比较人类所有的最重要的宗教为基础的宗教学的建立，现在只是一个时间问题了。要求建立这门科学的，是一些其意见不可忽略的人。这门科学的名称，虽然还只意味着一种承诺，而不意味着已经实现，但是在德国、法国和美国，已经或多或少地开始为人们所熟悉了。它的许多重大问题，已经引起了很多研究者的关注，对于它的种种结果，人们已经在以或忧或喜的态度加以预测。因此，对于那些立志从原始文献来研究世界主要宗教的人来说，对于那些珍视并尊重以任何形式表现的宗教的人来说，以真正科学的名义占领这块新领域，就成了他们的责任。①

这些话是移居国外的德国语言学家和文学家弗里德里赫·麦克斯·缪勒于1870年2月19日在伦敦的皇家学院说的，后来收印在麦克斯·缪勒的《宗教学导论》(1873)一书里，人们可以合理地把这部书视为比较宗教学在英语世界里的奠基性文献。其实，这些话并不标志着一个全新的开端。在西方世界，很久以来就有这么一些人，他们考察了以各种各样形式表现的宗教，并以此作为研究的对象，而不是作为崇奉的信条。然而，由于我们

① 麦克斯·缪勒：《宗教学导论》(1873)。

在本书中将要考察的种种原因，只是到了十九世纪的最后几十年，人们才努力使这类研究中出现的材料系统化，才用一种确定的方法来整理它，使它成为一门“科学”。到了1870年，麦克斯·缪勒所称的“这块新的领域”，正在开始被勘察和描绘出来，并有了清晰的轮廓。在这方面，一些人追随麦克斯·缪勒及其在欧洲大陆上的师友，称之为“宗教学”（在法语里称为 la science de religion，在德语里称为 Religionswissenschaft），而另一些人则喜欢强调必须比较的方面，干脆把这类研究称为宗教的“比较研究”，或者更简单地称为“比较宗教学”。

从1870年到十九世纪末叶，越来越多的人开始承认，撇开个人的信仰不论，要理解宗教，不可避免会涉及比较的问题，即对于来自不同传统、世界的不同地区、人类历史上不同时期的材料进行比较的问题。为此，世界上的各种宗教体系，不论是既往的，还是现存的，都被仔细地作了清理，以便找出每一点证据，用以说明作为人类十分普遍的活动的宗教，其起源和进化发展。

三十五年之后，1905年，为这个主题写第一部临时性编年史的时机来到了，当时，不知疲倦的路易斯·H·约尔丹发现，对比较宗教学这样下定义是适宜的：

> ……〔比较宗教学是〕这样一门科学，它对世界上各种宗教的起源、结构和特征进行比较，同时考虑确定各种宗教真正的一致之处和歧异之处，它们彼此之间的关系范围，以及将其视为不同类型时，它们相对的高低优劣。①

今天，我们回首那产生了如此自信的定义的时代，并非毫无

① 约尔丹：«比较宗教学的产生和发展»（1905），第63页。值得注意的是，即使在那个时候，他在方法方面也没有找到多少一致之处，他写道：“对于每一个研究者来说，他自己就是法则”（第208页）。

怀旧之情。今天看来再也不会有这样一种“科学”了。这并不是说我们已经完全不去比较“世界上各种宗教的起源、结构和特征”了，而是说我们在比较时已经十分谨慎，而且已不再全神贯注于用达尔文-斯宾塞的进化论提供的标准去评判各宗教的“相对的高低优劣”。这就是说，不论比较宗教学曾经给世界怎样的一种形象，它从那时以来已经经历了一场彻底的改造。虽然在麦克斯·缪勒的演说与约尔丹的编年史之间的那三十五年期间，宗教研究中占主导地位的是比较的（即进化论的）方法，但是，在把我们与1905年的世界隔开的这七十来年中，这种方法实际上已被放弃了。取而代之的新方法，没有一种是所有人都接受的。在这方面，比较宗教学绝非特例。学术的分化对各门综合学科都一视同仁，毫无二致。例如，人类学曾经被满怀信心地说成“关于人的科学”，单纯而又简明，可是现在对它的研究，却在这样一些不同的名目下进行：史前考古学，体质人类学，文化人类学，社会人类学，民俗学，语言学，等等。类似地，曾积聚在“比较宗教学”这一总目之下的所有材料的绝对重量，现在被分散到了宗教史学、宗教心理学、宗教社会学、宗教现象学和宗教哲学之中（更不用提那一大批辅助性学科），要探究这些学科中的任何一门学科，都将耗费一个标准的学者的标准的一生。现在，这些学科中的每一门，都有它自身的研究途径，都有适合于它自身的一套方法。

然而，在实践中，人们常常发现，有必要继续使用某些形式的词语，这些词语一方面指出了研究宗教的多学科的、非信仰的途径，另一方面，使这种研究得以区别于神学上的或其他方面的评价，神学上或其他方面的评价在应用于单独的一个宗教传统之内时，是完全适当的。由于我们在本书中将要考察的种种原因，一些国家的学者十分及时地开始用怀疑的态度来看待“比较

宗教学”一语了。可是要找一个可以替代它的术语却绝非易事。一般而论，近年来的趋势是不说“比较宗教学”，而代之以“宗教史学”或者 Religionswissenschaft（虽然在非德语国家这很难说是合理的）。在英国，虽然概括的“宗教研究”一语正在赢得地盘，在一些大学里却仍然有比较宗教学教授，比较宗教学讲师和比较宗教学系，而且看来使用这种术语还是可行的。尽管有种种缺陷，“比较宗教学”也许仍然是唯一的这么一个术语，它能鲜明地表示出它研究的是世界上各种宗教传统（犹太教一基督教传统当然也包括在内），把它们作为观察的现象，而不是作为崇奉的信条来研究。它还是这么一个唯一的术语，它足够的宽泛，以致可以作为一个总目，概括本书所要讨论的那些彼此相去甚远的材料，而且，对那些还不赞成这个术语的人，我可以提出一个简单的答辩：现在没有任何明显的可以替代的术语。自从本世纪五十年代以来，正如我已提到的，“宗教史学”已成为流行的用语；然而意味深长的是，近来“比较宗教学”一语在很多地方又开始获得了新的生命。例如，瑞典和芬兰各大学里的一些系就很随便地使用这一术语，而六十年代开始出版的泛斯堪的纳维亚杂志《特米诺斯》（Temenos），则采用了这么一个副标题：“比较宗教学研究”。

所以，假定“比较宗教学”意味着，对于取自世界上所有可了解的宗教传统的材料进行严肃认真的，尽可能不偏不倚的研究，那么在我写比较宗教学的历史时，就有某些限制是不能不接受的。本书绝不是一部关于比较宗教研究的每一个方面的包罗无遗的编年史。它也不能自称包括了对任一特定的地理区域或文化区域的研究的发展方面的历史资料。这样篇幅的一部书，很容易写成（比如说）关于西方世界的印度宗教研究，[①] 或者关于任

① 例如，可以按照韦尔本写《佛教的涅槃及其西方解释者》的路子去写。

一国家的比较宗教学研究（甚至是关于一个大学里的宗教研究，就象鲁道夫教授在论及莱比锡大学时所表明的那样）① 的书。我在此力图做到的，是根据宽广的背景，偶尔也比较详细地，写出比较宗教研究中重要的（或者说在我看来是重要的）人物、主题、发展阶段和重要里程碑，有时候提及十分专门化的研究，仅仅是因为它们可以说明这个更大的方法论的问题，并且多多少少推进了范围更加广泛的论述。

我最好从一开始就说明，我并不从头到尾一直坚持编年史的编排法。几年以前，当我开始写作本书时，我曾想这么做；但我很快就发现这是不可能做到的，尤其是在涉及更为晚近时期的事态发展时更是如此。比较宗教学总是由很多线索，很多途径和很多方法组成的。我认为努力把这些线索分解开来是头等重要的大事。这就意味着特别是在本书后半部分对于每一线索或多或少要分开来进行论述，这就意味着读者应该准备跳出编年排列的圈子来。我很遗憾，但这样做是很必要的，因为一种死板的编年排列法可以适合的问题是很少的，而且不可避免地会包含不少的歪曲。

十分显然，对于现在被认为是比较宗教学的组成部分的各个领域，单独一个作者不可能自称对每一个领域的专门方法和文献都了如指掌。因此，我觉得在某些领域内，不冒昧的妄加评论是很可取的。例如，社会学学派（宗教社会学很难与之分离）就已经有了自己的编年史家，在那方面我是满足于遵从他们的意见的。② 而且，当我们论及我们自己所处的这个时代的时候，读者会注意到，我们论述的途径逐渐开始变窄，主

① 鲁道夫："莱比锡大学的宗教史研究"（1962）。

② 尼斯贝特：《社会学的传统》（1967）。也可参看瓦哈的著作，见 RGG（德语"历史上的与现代的宗教"的缩写）（1930），第1929页以下诸页。

要讨论在一个宗教多元化世界中宗教研究的某些难题。另一方面，在本书前一部分，我认为最好是以兼收并容为自己的目标。

如果我不是觉得十分重要，我就根本不会试图来就这些研究的发展进行写作。为大量的来自别人的见解，我发自内心地表示感谢。而对于解释上的错误和事实上的偏差(范围这么广的专著不可能没有这些误差)，当然只应该由我负责。

这本书由我在曼彻斯特大学和兰开斯特大学对学生的授课发展而成，在写作的过程中，我尽可能把学生的需要记在心里。专家们，即这个学科的教授们和讲师们，无疑十分习惯于通过比较宗教学(无论他们愿意用别的什么名称称呼这门学科)的这一门或那一门分支学科或附属学科，来计划自己的课程。我这本书确实不是为他们而写的，虽然我希望他们也觉得这本书有用。由于心里记着我为他们而写此书的那些人，我一直力求(尽管恐怕未必总是成功地)把专门术语(和相互参见之处)减少到最低限度。无论如何，我并不认为把这里的叙述局限于英语世界的事态发展是适当的。这并不意味着我已经注意了所有主要语种的所有重要文献；这样的任务是完全超乎一个人的能力之外的。可是，既然就比较宗教学来说没有任何东西是地方性的，既然这门学科的历史，部分地就是西方文化在西方范围内，以及在世界上其他地区与各种文化相互作用的历史，所以我一直努力表现出某种更为开阔的视野。

我最初开始研究比较宗教学，是在曼彻斯特大学，在已故S.G.F.布兰顿教授的指导下进行的，在此我愿从一本书中引用他的几句话，这本书出版的时间，恰好是麦克斯·缪勒作出我在这篇前言开头引用的那段说明之后一个世纪。我引用这几句话，不是要为本书(它的成败必须取决于它自身的优劣)作辩护，而

是要为本书所叙述的这门学科作辩护：

> 现在人们已认识到，要在今天对我们共同的人性及其问题得到明智的理解，就必须了解人类的宗教，正如了解它的政治和经济事务，了解它的科学和文化成就一样。因为，不论人们对宗教的形而上学方面评价如何，宗教作为一种社会现象的重要意义总是最基本的。当今和往昔的其他各族人民努力解决关于人的本性与命运的问题时所采用的种种方式，具有一种深沉而持久的趣味。……而且，别的民族一直力求解决的这个问题，是一个永存的问题，我们每个人都要遇到这个问题，不论我们所处的时代或生活于其中的社会如何。①

**埃里克·J·夏普**

1974年9月于兰开斯特

① 布兰顿：《比较宗教学辞典》(1970)，第1页。

# 目　录

译　序……………………………………………吕大吉（ 1 ）

前　言…………………………………………………（ 1 ）
第一章　比较宗教学的历史渊源…………………（ 1 ）
第二章　只知其一者，一无所知…………………（ 34 ）
第三章　“达尔文主义使之成为可能”……………（ 60 ）
第四章　图腾崇拜与巫术…………………………（ 93 ）
第五章　宗教经验的类型…………………………（ 126 ）
第六章　争取学术界承认…………………………（ 156 ）
第七章　比较的宗教与绝对的宗教………………（ 188 ）
第八章　文化与历史………………………………（ 224 ）
第九章　宗教与无意识……………………………（ 254 ）
第十章　宗教现象学………………………………（ 286 ）
第十一章　走向宗教之间的对话吗？………………（ 325 ）
第十二章　二十年的国际争论（1950年—1970年）……（ 346 ）

参考书目………………………………………………（ 380 ）

# 第一章　比较宗教学的历史渊源

比较宗教学，亦即对于世界上的各种宗教作历史的、批判的和比较的研究，于十九世纪六十年代和七十年代第一次引起了公众的广泛注意。不过，它并非在那时由某一个人的突发的令人炫目的思想闪光在一瞬间创造出来的。它的出现是许多个世纪以来在西方历史中植下并得到浇灌的种子萌发的结果。因为在某种意义上，西方世界宗教研究的整个历史，可以看作为本书所要阐述的那种短时期的研究的一个延伸的前奏。①

比较宗教学的历史渊源远比为一般所认为的要复杂和多变。或许可以说，第一个"比较宗教学者"就是第一个由于发现了如下事实而扪心自问的神或诸神的崇拜者：为什么他的邻居

---

① 对比较宗教学的发端和早期发展问题作出最为详尽的研究的，仍然是H·彼拉德·德·拉·普拉伊的权威著作：«L'É'tude Compareé des religions»(«比较宗教研究»）第1卷(第4版出版于1929年)。我经常参考这部著作。我还大量使用(虽然大多未予说明)L·H·约尔丹的两部力作：«比较宗教学的起源和发展»(1905)、«比较宗教学的附属学科和关联学科»(1915)。这两部著作包含有大量的书目索引资料，收集了较早召开的一些会议的各种会议录、各种杂志、讲座和学术团体的详细记叙。要想重编出比这部书所辑详细记叙更多的东西来，是完全做不到的。

我还受惠于林南的主要报告«Religionsvetenskapen»第1卷(1914)，麦辛格的«宗教学史»(法译本出版于1955年)和德·弗里斯的«宗教研究——历史的方法»(英译本出版于1967年)。瓦登贝格的«宗教研究的经典方法»第1卷(1973)，只是在11小时前才到达我的手中，其时，本书的大部份已经写完了。因此，我不可能广泛地使用它，虽然我也曾用它查证了一些事实。

请比较夏普的«比较宗教学的历史回顾»，收编在汉尼尔斯所编的«比较宗教学在教育中»(1970)一书中第1—19页。

要崇拜另一个神或另一些神。令人遗憾的是，我们无法研究这个全然是假设出来的先驱。当我们开始研究时，我们发现，历史上几乎所有的社会遭遇都能使人对“野蛮人”的宗教信仰和宗教实践发生某种程度的好奇心，不论这种好奇心是多么微不足道、多么漫不经心。对于这个问题，粗浅的探讨往往是支离破碎的、粗暴的；但随着探讨水平的提高，它终于迎来了许多神学的和哲学的思辨。这个过程不可避免地至少包含有一点比较宗教学。

看来，最简单的比较宗教学的存在依赖于三个基本条件的形成。首先，必须有一种比较研究的动机：它也许至多是一种守旧的好奇心，虽然在实际上它很可能对传统的各种宗教含有（在后来的一些情况中常常确实含有）某种程度的不满。其次，必须能得到资料：关于其他宗教信仰和宗教实践的第一手资料或第二手资料，它们不属于研究者自己的占支配地位的本国宗教传统。其三，必须有一种可接受的方法，用这种方法可把上述资料组织成一种可理解的模式。的确，比较宗教研究史无非是在存在充分的动机的前提下、追求一种方法并不断地迅速积累资料的历史。

所以，比较宗教学假如不是绝对需要下列情况存在的话，它通常却是以下列情况的存在为其先决条件的：对于占统治地位的宗教传统持某种程度的超然程度，以及对其他宗教传统的宗教信仰和宗教实践具有一定的兴趣。以此为准则，可以说，把比较宗教学的起源追溯到古希腊罗马时期，这是有充分理由的。在古希腊罗马的哲学传统和历史传统中，这二种要素当然都是存在着的，尽管二者是不平衡的，并且不总是结合在一起。古希腊罗马文化对于其他民族的宗教传统的总的态度是中立的；而一些例外——如希罗多德，普鲁塔克及其他一些人——只能使这

种一般的情况显得更为突出。大家公认，国家、人种以及语言的不同不可避免地意味着宗教的不同。这是自然而然的，因而不值得注意。只是到了希腊化时期及其以后，文化交流变得更为广泛，有些著作家们才感到应当描述“野蛮人”的宗教信仰和宗教实践，并从由此而收集到的资料中得出结论。

总的说来，古代世界的宗教研究所使用的各种方法并非如有些人会认为的那样与我们当代人不同。在古代，人们私下里对本地公认的宗教形式有所批评；对所见所闻有过记录和描述；并把所得的资料与所熟悉的各种宗教传统及各种公认的观念进行过比较和对照。

批判是首要的推动力。公元前六世纪的爱奥尼亚哲学家试图把世界解释为一个不可毁灭的原则的表现，由此批判了希腊流行宗教的不当①。他们也许并非想要引起对普通人的素朴的缺乏考虑的信念的怀疑；但他们的科学研究和哲学思辨不可避免地要走向这个方向。泰勒斯（鼎盛期公元前 585 年）的天文学预测有助于剥夺诸神的权威；泰勒斯的学生阿那克西曼德（公元前610年一公元前约 540 年）则完全无视诸神，宣称太阳和月亮不是神，而是火圈，其体积分别为地球的二十八倍和十九倍。但哲学与宗教的重大冲突，是始于科罗封的克塞诺芬尼（约公元前570年一公元前 475 年）的著作。②

克塞诺芬尼认为，没有人知道——或者说，没有人能够知道——诸神的任何本性：一切都只是意见（doxa）。他从二方面攻

---

① 一般说来，关于这个问题，请参看德卡尔姆：《希腊宗教传统批判》（1904）。有关最初的一些爱奥尼亚哲学家的情况，请参看斯塔威尔：《爱奥尼亚哲学家》，载于《宗教与伦理百科全书》第7卷，第414页及其以下。

② 德卡尔姆：《希腊宗教传统批判》，第43页及其以下。请比较波纳的《希腊文学中的重要事件》（1966），第161页。

击了流行宗教：首先是攻击它的拟人说；其次是攻击它的不道德。但他并非有条理地或合乎逻辑地发表自己的看法，他的批判没有超出创造性直觉的范围。他只留下了一些残篇，但非常精辟。请看他关于拟人说这个课题的一段名篇：

> 假如牛、狮子、或马也有人一样的双手，
> 假如它们也能象人一样作画、塑像，
> 它们就会各自照着自己的模样来塑造出神——
> 马塑造的神象马，牛塑造的神象牛。
> 埃塞俄比亚人说，"神的鼻子是扁的，皮肤是黑的"；
> 色雷斯人则回答说，"不"，神有"红头发，灰眼睛"。①

克塞诺芬尼开创了对素朴宗教持批判态度的长期传统，而这正是希腊哲学思想的特色。实际上，在所有的哲学家身上，在这一时期或那一时期，都可以看到这种传统，在剧作家身上也可以看到这种传统（正如苏格拉底所发现的那样）。这种传统是不虔敬的，不受大众的欢迎；但若没有这种传统，宗教研究就必然会很狭隘，有地域的局限性。

周游了很多地方的历史学家希罗多德（约公元前484年—公元前425年）是另外一种希腊传统的代表。他记述了埃及人、巴比伦人和波斯人的许多宗教习尚。他不仅（显然准确地）描述了他的所见所闻，而且对异国的宗教现象表现出一种并非一时的兴趣。奥西里斯（Osiris）神秘教曾接纳他为其中的一个成员，他相信，希腊的文化和宗教从古埃及吸取了大量的东西。他把希腊诸神与它们的埃及"原型"相联在一起——宙斯就是阿蒙（Amon），阿波罗就是荷鲁斯（Horus），赫斐斯塔司就是普塔

① 留卡斯：《希腊普通人的诗歌》（1951），第256—257页。

(Ptah)，等等——并且被人称之为最初的宗教信仰调和论者之一。①希罗多德希望借助于本国的文化素材来观察和描述属于异国文化的其他宗教，这种希望预示了古往今来比较宗教学的基本态度之一。

波斯帝国时期以及后来的亚历山大大帝远征有助于造成一种能使这种希望得以实现的最好局面。不同的文化碰到一起，必定会有一些人试图用一种文化解释另一种文化。这个时期出现了许多描述性的著作。信奉巴比伦神贝尔-马尔都克（Bel-marduk）的一个祭司贝罗苏出版了他的《巴比伦（Babylonika)》或"巴比伦编年史"一书；塞琉古·尼卡托手下的外交官美伽斯蒂尼在他的《印度》一书中描绘了印度和印度的诸神。他步希罗多德的后尘，把印度的神与它们的希腊原型联系在一起，他的做法引起了后来学者们的深思。②埃及的祭司和托勒密一世的廷臣马涅托撰写了一部埃及编年史，这部编年史虽然有价值，却并非完全公正，因为他信奉新建立起来的萨拉匹斯混合崇拜（composite cult of Serapis)。③

不过，斯多葛派学者才使得宗教研究首次在一种真实的意义上成为"世界主义的东西"（"cosmopolitan"，斯多葛派的一个术语）。这个领域的一个先驱是克吕西普（公元前280年—公元前206年），西塞罗在下面这部分关于比较研究的残篇中称赞克吕西普道：

---

① 德卡尔姆：《希腊宗教传统批判》，第77页。

② 对于这个问题的讨论和有关的理论，请参阅达尔桂斯特的《美伽斯蒂尼和印度宗教》(1962)。

③ 萨拉匹斯是希腊-罗马时期的埃及神灵，据信是阿匹斯神牛与奥西里斯神混合而成。——译者注

埃及人以香料涂尸防腐并把它们存放在房屋内；波斯人则将死者全身以蜡封之，以便尽可能长久地保存他们的尸体。古波斯祭司麻葛的风俗是，他们团体中的死者如果不先为狗所咬食，决不把他们的尸体埋葬。在海尔卡尼亚，人们养狗以备公用；贵族们则有自己的狗；我们知道，他们有品种优良的狗，而每一个人都根据自己的能力自备几只狗，以便为它们所咬食；他们认为，为狗咬食是最好的葬礼。克吕西普是一个对每一种历史都下了功夫的学者，他收集了许多诸如此类的事情……①

斯多葛派学者除了根据其发源地对各种宗教崇拜作了分类之外，还提到了为所有的崇拜共有的某些信念；这些信念构成了他们所称谓的自然宗教——从而创造了一个大家所熟悉的用语。斯多葛派的宗教研究以西塞罗的著名著作《论神的本性》和《论预言》而达到顶点。

在同一精神的推动下，还出现了由奥古斯丁保存下来的瓦罗（公元前116年—公元前27年）的残篇《神圣的经书》以及波桑尼阿（约公元150年）论述古希腊宗教地缘学的更为全面的著作——一本仍然得到研究希腊宗教史的学者们赞赏的史料书。这些都是地方史；但斯特拉波（约公元前63年—公元21年）的《地志》一书提到了凯尔特人的巫师和印度的婆罗门，而罗马帝国的军队与北欧各个部落的更加广泛的接触，还产生了恺撒在《论高卢之战》一书中对日耳曼人和凯尔特人的宗教的描绘，以及塔西陀在其《日耳曼志》一书中对条顿人的宗教的记述。

神话也是古代许多著作家感兴趣的一个主题，大家知道，他

① 引自贝利：《宗教之解释》（1928），第110—111页。

们曾经作了许多尝试，试图把流传的神话组织成有条理的系统，不幸的是，这些系统性的专题论文绝大部分都失传了，而那些保存下来的论文，其来源却是可疑的。不过，被认为是由奥古斯坦·海岑努所写的《寓言》(但它的写作日期无疑要晚得多)一书值得一提，这本书自文艺复兴时期以来一直为学者们所赞许。

对于神话的另一种态度是用比喻来解释它们——斯多葛派学者尤其擅长于此种方法。因而他们能够把传统的诸神解释为自然现象：宙斯是天，赫拉是空气，德米特尔是大地，如此等等——这种方法后来要在麦克斯·缪勒的著作和十九世纪末的“自然神话学”学派中引起久远的反响。斯多葛派的讽喻说教主要以希腊本土的东西为素材，但在普鲁塔克的《论伊西丝和奥西里斯》① 一书这个实例中，我们可以看到，它在某种程度上是以“异国的”东西为素材的。普鲁塔克显然对埃及和波斯的宗教情况非常熟悉，若没有普鲁塔克，我们几乎不能说自己已知道了关于奥西里斯的埃及神话；但他在希腊神话和埃及神话之间经常进行的比较却不那么令人信服，当他使用假设的词语学的派生关系和联系的时候尤其如此。②

与斯多葛派的方法相对立，犹希麦如(Euhemerus，约公元前 330 年—约公元前 260 年)写了他的幻想小说《神圣的铭文》。这部小说描绘了一次航海的经过，在这次航海中，他访问了印度洋中的潘查岛(The land of Panchaiu)；在那里他发现了一座宙斯庙，庙中的一个柱子上刻有(宙斯自己写的)诸神的故事。铭文的要点是，诸神曾是古时候的男女，他们在那时以各种方式表现得非常杰出，甚至在世时就已被人们崇拜为神，这种崇拜活动在

① 伊西丝和奥西里斯均为古埃及宗教中的神。——译者注

② 贾斯特罗：《宗教研究》(1901)，第5页。

他们死后就一直延续了下来。因此，阿芙罗狄蒂曾是第一名妓，为她的情人喀尼拉所崇拜；卡德摩斯曾是西顿国王的厨师；哈耳摩尼亚曾是笛手。这种解释独出心裁，后被广泛接受为一种对于宗教起源的合理说明。在西塞罗、教会神父们、斯诺里·斯蒂吕松、大卫·休谟、赫伯特·斯宾塞以及西格蒙特·弗洛伊德等人那里，都可找到这一种或那一种形式的“犹希麦如主义”①。

所以，在公元初期，地中海沿岸各国，尤其是希腊，就已经产生了对公认的宗教作批判性考察的长期传统，并且已有许多学者，试图为宗教现象提供一个合乎理性的解释——有时借助于外来的传统，有时则否。古典的希腊奥林匹斯传统长久以来已处于衰亡状态，可与它相匹敌的罗马传统虽然提供了一个有助于爱国主义精神的源泉，却难以有更好的地位。取它们而代之的是发源于当时所知的世界各处的宗教崇拜潮流，这股潮流正开始深入普通人的心灵。在此之前，希腊帝国和罗马帝国就已相继知道了一些外来宗教，这些宗教已经引起了知识界的兴趣，有益的描述性工作也已开始。希腊人的特征在于它的好奇心，或许正如约翰逊博士所猜想的那样，在于它并不太严肃地看待自己的宗教②；而希伯来人正随着基督教的流传已进入世界历史的史册，它却非常认真地对待其宗教，因而其优先考虑的事情与希腊人完全不同。

---

① 对犹希麦如主义的极端顽强性问题，参见赛兹尼斯：《异教诸神的遗风》（英译本，1953），第11页及其以下诸页。

② “先生，希腊人以和善有礼的幽默来进行争辩，他们并不热心于宗教。如果古代人严肃地对待他们的宗教信仰，我们就看不到在诗歌中展现出来的诸神了。人民不会容许这种严肃的信仰。希腊人以和善有礼的幽默对其富于幻想的各种理论进行争辩，因为他们对这些理论的真理性并不热衷。当一个人没有什么东西可丧失的时侯，他就可以用和善有礼的幽默来对待他的对手。”见巴斯威尔：《约翰逊博士传》第2卷（“普通人”编，1949），第10页。

• • •

犹太教-基督教教徒在宗教事务方面的排他性和不宽容的态度与希腊人的好奇心和理性的随和态度恰成鲜明的对照。这种态度源远流长，在犹太人的历史上可以追溯到很远的时期。犹太人在那时是一个民族整体，它的存在与坚持纯正无瑕的耶和华崇拜密切相关，据说这种存在当时受到了“其他诸神”崇拜、特别是迦南诸神崇拜的威胁。

旧约圣经把古以色列人描写成顽固不化的偶像崇拜者，他们对上帝的谕命：“除了我以外，你不可有别的神……”(《出埃及记》20:3—4)置诸脑后。对于这类背教行为的强烈攻击，在旧约全书中处处可见。诚然，对于耶和华之外的诸神的存在，对于这些神在它们自己的民族中有其自己的势力范围(例如，见《弥迦书》4:1—5)，书中也在一定程度上予以认可；但非犹太人世界中可以容忍的东西，在耶和华降临于其间并与其订立了契约的民族中却是完全不可容忍的。

因此，先知们对其他诸神崇拜尤为严厉，斥之为“通奸”(《以西结书》16)，耶利米则把诸神本身的形象称之为“一块黄瓜地里吓鸟的稻草人”(10:5)——它们都是些无用的没有力量的偶像，既不能行走、说话，也不能脱离支撑物而站立(参阅《诗篇》115:3—8)。

换一种说法，其他诸神可以看作为恶魔或魔鬼，如《诗篇》106节中所说：

他们不照耶和华所吩咐的，<br>
　　灭绝外邦人，<br>
反与他们混杂相合，<br>
　　学习他们的行为，

事奉他们的偶像，
这就成了自己的网罗。
把自己的儿女
祭祀鬼魔。

（《诗篇》106:34—7）

不用说，这种态度实际上排除了客观地研究其他宗教的可能性。旧约全书提供的有关邻近各民族的宗教信仰和宗教实践的这类材料完全是作为神学论战的背景附带性地出现的，其目的在于论证，相对于耶和华和他的选民之间的纯正的精神上的契约而言，偶像崇拜是无价值的①。换言之，犹太人的圣典对于其他宗教形式仅仅提供了一种作为拯救手段的“犹太人的解释”(interpretatio lsraelitica)。就此而论，这些圣典必然是有缺陷的。

基督教教会接收了旧约全书对其他宗教所持的这种看法，并由于在上帝与作为新选民的基督教会之间建立了新的契约而发展了这种看法。新约全书对其他宗教传统本身同样完全缺乏客观的兴趣。虽然基督福音作为新的永恒时期的福音是奉献“给你们，和你们的儿女，并一切在远方的人”(《使徒行传》2:39)，但只有通过信仰耶稣基督才能获得拯救；“……除他以外别无拯救，因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救”(《使徒行传》4:12)。

所以，新约全书的意向并非要驳斥其他的神和其他的崇拜形式的存在，而是要强调，对于基督徒来说，若要与其他神或其他崇拜形式建立任何关系，不论这种关系是多么表面，那将是危险的。保罗对于基督徒加入希腊神秘教的谴责提供了这种态度

① 考夫曼：《以色列宗教》(英译本，1960)，第13页及其以下。

的一个说明：

> 你们看属肉体的以色列人。那吃祭物的，岂不是在祭坛上有分么？我是怎么说呢，岂是说，祭偶像之物算得什么呢，或说偶像算得什么呢？我乃是说，外邦人所献的祭，是祭鬼，不是祭上帝，我不愿意你们与鬼相交。
>
> （《新约·哥林多前书》10:18—20）

从神学上说，或许可以论证道，这类做法只要是非基督徒所为，它们就是“无知”的结果（《使徒行传》17:30），还可以论证道，非基督徒正以某种含糊的方式崇拜着基督徒的上帝而自己并不知道这一点；或者说，上帝之道（“上帝的言语”）正以某种方式在其他的宗教形式中起着作用；但新约全书丝毫没有提及作为实际的活动的其他宗教无非就是基督教的敌人。

竞争当然是存在着的，因此，早期的基督教会觉得有必要不断地保卫它的疆域不受其他拯救学说的侵犯——其做法或者是越来越精确地说明自己的立场，或者是攻击其他宗教，尤其是各种希腊神秘教。公元二世纪开始了伟大的基督教教义辩护者的时期，在这一时期，基督教对于各种异教崇拜发生了很大的兴趣（这些辩护者们的著作确实可作为我们了解这些异教崇拜的一个有价值的来源），用来说明这些异教崇拜的各种理论也蓬勃发展起来。

最重要的一些说明异教的理论是全然以圣经为准则的——亦即，其他各种宗教是堕落的天使或其他恶神的产物；持这种见解的人有殉教者查士丁、塔提安、米努基乌斯·费利克斯、德尔都良和基普里安等人①。只是在稍晚一个时期，在克莱门特和

① 彼拉德·德·拉·普拉伊：《比较宗教研究》第1卷，第55页。

奥里根的亚历山大学派那里，才出现了一种对于真理的解释，把真理解释为生殖之道或“生殖的言语”（这是一个从斯多葛派那里借用的概念）的作用，作为对这种理论的补充（但不是取代）；这至少对非基督徒中道德较为高尚的哲学家产生了一个较好的解释。但即便是亚历山大的持宗教调和态度的克莱门特在攻击各种神秘教时也很严厉，他仅仅为了揭示这些神秘教阐述道：

> 这个邪恶的、爬行的野兽奴役人们……他用魔鬼-崇拜的悲惨的链条，把人们锁系在木石之类的偶像之上，而后他捕获了这些活生生的人并将他们活活埋葬……直至他们，亦即人们和偶像，一起腐烂。①
>
> 神秘教……仅仅是习俗和虚浮的意见，当人们怀着假的虔敬，转向那些实际上是亵渎的神圣入会式，转向毫无神圣性的庄重的宗教仪式，他们崇拜的正是魔鬼的欺骗。②

而且，虽然克莱门特确实相信，“存在着一条真理的河，不过有许多溪流从这一边或那一边注入了这条河”，③哲学是“……清晰的真理之像，是神赐予希腊人的礼物”，④但他却又觉得有必要强调，甚至哲学家也“……是儿童，除非耶稣基督把他们造就成人”。⑤宗教和神话是一些毫不相关的东西，或者更糟：

> 所以，野蛮人和希腊人的哲学并不是从狄奥尼索斯的神话中，而是从永生之言的神学中，获得了一小片永恒真

---

① 《布道篇》第1卷（洛埃布版），第19页。
② 《布道篇》第2卷（洛埃布版），第45页。
③ 《斯特洛姆篇》1，5，29。
④ 同上书，1，2。
⑤ 同上书，1，11。

理。①

克莱门特准备让最伟大的希腊哲学家，首先是柏拉图，与真理结成伙伴关系，在这方面，说希腊语的那部分基督教徒在很大程度上仿效了他。另一方面，说拉丁语的教父们以奥古斯丁和德尔都良为榜样，而不是仿效克莱门特，他们在严格排外的道路上紧跟保罗，他们属于希伯来人的传统，而不属于希腊人的传统。正是这种希伯来人的见解将要在未来许多世纪的西方，决定比较宗教研究的前途，这种见解保证，所谓比较，只应当是根本的对立。

就此而论，对其他宗教持“开放的”见解与持“封闭的”见解二者之间已经展现出来的这种冲突，也许可解释为哲学与宗教崇拜的冲突。希腊哲学家们献身于知识的追求和真理的探索；基督教神学家们则献身于拯救学说，并在宗教崇拜的框架内献身于一种完美的追求。二者都发现自己接触到了其他的信仰形式，却以根本对立的方式作出了反响，希腊哲学家作出了积极的反响，基督教神学家则作出了消极的反响。尽管也许有点过分简单化，或许可以认为，由于西方文明是这二种力量——它们一开始就相互牵制——的产物，比较宗教研究往往随着它出自基督教（或其他宗教）的内部或外部而在两个极端之间不安定地来回摆动。无论如何，不应低估潜在的冲突。我们会在下文中一再看到这种冲突。

• • •

在基督教方面，中世纪的特征是，教义上发生了争辩，基督教在欧洲南部与迅速扩张的伊斯兰教发生了冲突，以及它在欧

① «斯特洛姆篇»1,13。

洲北部的日耳曼部落和其他民族中的传教活动取得了进展。在这些世纪中，实际上没有进行过对于其他宗教的研究，除非是为了驳斥和最终的征服。认为各种非基督徒的宗教源出于魔鬼行径或堕落的天使的活动这样一些出自圣经的或后圣经的理论始终占据着统治地位。不过，基督教并非不愿利用“异教”的某些特色。教皇格雷戈里在601年致修道院院长梅里图的著名的信中写有给传教士坎特伯雷的奥古斯丁的训令，它可以作为一个恰当的例子：

> [奥古斯丁主教]应当摧毁偶像，但应当用圣水洒过庙宇本身，要设立圣坛，并把圣物封入其中。因为，假如这些庙宇建造得很好，就应当把它们从魔鬼-崇拜中净化出来，而奉献给真正的上帝供其所用……①

魔鬼不会享有真理，但为什么他应当拥有所有这些天衣无缝的建筑呢？

尽管基督教徒对其他宗教——除非是作为要加以克服的敌手——并不真有兴趣，那个时期却有一批穆斯林著作家做了一些值得一提的工作，这些著作家试图描述或者正视那些伊斯兰教所反对的宗教。塔百里(838—923)撰写了有关波斯宗教的著作；马苏迪(956年逝世)撰写了有关犹太教、基督教和印度宗教的著作；阿勒贝鲁尼(973—约1050)撰写了有关印度和波斯的著作。写出了世界文化上第一部宗教史的荣誉在事实上看来属于穆斯林沙拉斯塔尼(1153年逝世)，他的《宗教教派和哲学学派》一书描述了当时所知道的世界——远至中国边界——上的全部宗教并对它们进行了分类。这部有名的著作远胜过同时期的基

① 伯德：《英国教会和民族史》(希尔莱-普莱斯译，1955)，第86页。

督徒著作家所能够写出的任何东西。①

不过，对于北欧各种宗教最先作出了相对准确的描述的著作则出自信奉基督教的编年史学者，诸如不来梅的亚当，他的《教会记实》约写于1075年，还有萨克索·格拉马蒂库斯，他的《希腊人记实》完成于1210年左右。稍晚一些时候出现的著作有冰岛的宫廷官员斯诺里·斯蒂吕松（死于1241年）的《Gylfaginning》（或《埃达文论》），在这本书中他试图部分地借助于犹希麦如主义的理论来说明斯堪的纳维亚神话传统的起源和本质。斯诺里是以基督徒的身份进行写作的；然而他的著作对于北欧日耳曼民族的神话研究来说一直是一份非常宝贵的遗产。

此外，基督徒哲学家和神学家几乎没有为"全面的"宗教研究提供什么东西。芳济各会修道士罗吉尔·培根（1214—1294）是少数几个部分的例外之一，他的《大著作》完成于1266年（但事实上直到1733年才出版），这本书把所有已知的宗教徒分为六类：异教徒，偶像崇拜者，鞑靼人，撒拉逊人，犹太人和基督徒。培根的这本书为巫术和异端作了辩护，这或许并不是没有意义的，因为，正如伯西尔·威利所写的那样，在中世纪，"……世界上到处都是由异教神灵变成的魔鬼，干预这个世界是要冒被罚入地狱的危险的"。②

在政治战线上，基督教所面对的主要宗教当然是犹太教和伊斯兰教，它们二者都根本没有得到不带偏见的看待。基督徒怀着怜悯和厌恶的心情看待犹太教；怀着恐惧和憎恨的心情看待伊斯兰教；二者都没有为基督徒真正了解。例如，十字军东征除了提供新的燃料库以助长旧争论的火焰之外没有提供任何东

① 伊本·卡姆拉的《三种信仰考察》可能也说到这一点，这本书是一个巴格达犹太人写的。"三种信仰"，指的是犹太教、基督教和伊斯兰教。

② 威利：《十八世纪的历史背景》（1962），第12页。

西，这不会使人感到惊讶；然而，它们在政治上和宗教上都没有取得任何持久的成就这个事实却间接地使基督徒试图去了解伊斯兰教。看来，克利尼的修道院院长、圣徒彼得于1401年迈出了这种和平的十字军东征的第一步。他周游西班牙时，作出了把《古兰经》和《阿拉伯半岛的一个撒拉逊人和一个基督徒关于撒拉逊人的法规和基督徒信仰的辩论》译成拉丁文的安排。[①] 颇有名气的雷蒙·勒尔[②] 与《旅行手册》和《阿尔克拉尼的驳斥》的作者里科尔多·达·蒙泰·迪·克罗切还沿着大致相同的方向，为更加准确地了解伊斯兰教作出了坚定不移的努力——尽管后者把穆罕默德描写为一个患癫痫的强盗头子，这并不意味着同情心是了解的必要前提。

随着马可·波罗的周游世界，开始了十三世纪到十五世纪这段时期，在这段时期中，罗马天主教会，尤其是通过芳济各教团和本尼迪克特教团的工作，努力把传教活动扩张到了远东。结果，西方又一次涌入了从波斯到中国的各个民族的宗教的新材料，这些材料一旦与探究宗教哲学基础的新方式结合在一起，就对基督教世界提出了大量问题。

经院的哲学家-神学家应付这种挑战有其自己的方式；一般说来，他们把世界上不完全为人熟悉的非基督教宗教一概贬为偶像崇拜，迷信和欺骗，与此相对照的是可以在基督教教会中发见的上帝的唯一真实的启示。约翰·贝利指出："……经院学者们相当喜欢与一个想象出来的犹太人或撒拉逊人或有时甚至与一个想象出来的异教徒进行一种辩证的争辩。"但他补充道，"……总的说来，中世纪在对付这类反对者时更喜欢用武力而不是

---

① 彼拉德·德·拉·普拉伊：《比较宗教研究》，第126页。

② 阿兰：《诸宗教中的基督教》(1961)，第14页及其以下。

更喜欢辩证法。”① 然而，圣托马斯·阿奎那却认为，那些宗教的错误出自有缺陷的推理，因而是可以得到纠正的。另一方面，希腊哲学家们则较少需要予以纠正。

因此，在整个中世纪时期，“异教”在宗教的世界地图上是一块巨大的空白，在这块空白处可以填上，“这里是一些怪物”，与此同时，基督徒对佛陀的生平作了骇人听闻的窜改，这种窜改又使得窜改者凭空捏造了基督教圣徒巴拉姆（Barlaam）和约瑟夫（Joasaph），这一事实对无知会达到什么程度提供了一个实际的说明。②

• • •

在文艺复兴时期和宗教改革时期的学术界看来，非基督教宗教仍然主要由犹太教、伊斯兰教和异教构成，正如中世纪的看法一样。但这幅图景中却有了二个新的因素：首先是由于对古典神话世界的兴趣的复苏，其次是由于伟大的航海探险活动。在意大利，对于古代罗马的兴趣一直是潜在的，但在十五世纪变得明显了，尤其是在1453年君士坦丁堡陷落后许多希腊学者涌入了意大利之后。文艺复兴时期的人文主义建立在这样的信念之上：个人在古典文化大师们的指引下能够获得最好的发展，因而这个时期的人文主义采取了主要是文学运动的形式。文艺复兴时期的价值主要是美学的而不是宗教的；因此，当西方文化的仓库中增强了大量的古典材料时，即便如鹿特丹的爱拉斯谟（1466—1536）这样一个杰出的传统代表，他所做的工作也只限于指出了基督徒的信仰和实践与古典的信仰和实践的类似之处，扼要

① 贝利：《宗教之解释》（1928），第111页。

② 这可能是圣约翰·达玛森的著作。见巴拉姆和约瑟夫在劳埃布经典图书馆的版本（1953）。

地重述了亚历山大的克莱门特的下述论证：允许希腊哲学家在基督徒的世界体制中占有一席地位。在那个时期，对于希腊和罗马的各种宗教的研究集中在成熟的精致的神话之上——其最好的例子是博卡奇奥的《异教者的神谱》（写于1375年，但于1532年第一次出版）这样的著作。

十五、十六和十七世纪的伟大的航海探险活动使基督徒进入了一个大不相同的真实得多的世界——先前被认为是不值得注意的"异教"的世界。美洲尤其令人惊异：它有光辉灿烂的高度发达的各种文化，萨阿贡、阿科斯塔、加西拉索·德·拉·韦加等西班牙和葡萄牙作家用图解对此作了描述。宗教当然也引人注目，尽管少有令人赞同之处。事实上这些著作直到十九世纪仍然几乎是我们了解前哥伦布时期美洲文明的唯一源泉。此外，西方人还发现了东印度群岛，其他一些遵奉异教信仰和风习的世界也越来越多地进入了西方的眼界。

尽管文艺复兴运动在古希腊-罗马文学和哲学领域中作出了巨大的贡献，它却没有做出什么努力来为西方提供一种基础较为广泛的宗教研究。宗教改革运动在这方面做得更少。虽然马丁·路德使人们对伊斯兰教产生了较为长久的兴趣，并且把里科尔多的《阿尔克拉尼的驳斥》译成了德文，但他这样做与其说是出于要了解伊斯兰教本身的愿望，不如说只是为了抵制一种现象的影响，在他看来这种现象所强调的并不是单为信仰所证明的福音。至于其他伟大的宗教改革家，也许只有茨温利至少对希腊的哲学传统表现出较大的兴趣，他的精神与爱拉斯谟的精神完全一致。不过，宗教改革运动是各种基督教徒所关心的事情，他们为了重建基督徒的信仰花费了如此多的精力，以至于外在世界易于遭到忽视。在新教的后宗教改革运动时期，情况也是如此，这样说甚至有更充分的理由，因为在事实上新教先

是为所谓的“后宗教改革运动经院哲学”或“正教”所控制，稍后又受到日益增强的虔信派的反动的支配。不过，对于比较宗教研究来说，虔信派运动在适当的时候将会导致一个极其重要的发展——现代传教运动的兴起。

• • •

在罗马天主教方面，反宗教改革运动的后果之一是耶稣会的建立和基督教传教活动向北美、远东、印度和中国的扩展。就此而论，去印度的布道团重要性不大，虽然罗贝托·德·诺比利的名字值得上榜，他是完全地毫不犹豫地与一种非基督教传统——在他是与印度教中的婆罗门教——打成一片的首批基督教传教士之一。耶稣会会士马特奥·里西(1552—1610)所开创的在中国的传教活动具有大得多的重要性，因为它为理性的时代提供了材料，这些材料为各种宗教的详尽比较奠定了基础。①

里西从一开始就对中国人的理性的头脑印象深刻，他深信，孔子论述上帝本性的学说在本质上类似于基督教教义；他相信，孔子教导他的信徒不要崇拜可见的天空，而要崇拜看不见的上帝，即天国之主，这一点可以毫无困难地用基督教的术语来加以解释。许多基督教注释家对于中国的宗教作出了相似的评论，里西只是他们中间的第一人，所以，汉学文献在十七世纪时兴盛起来了。当时不仅出现了关于中国状况的书籍，还翻译了古代中国的圣典，有些附有注释，有些则无，这些圣典在西欧的宗教辩论中逐渐占据了意想不到的重要地位。② 因为中国的“宗教”没

---

① 关于里西，请参阅文苏特·克洛宁的«来自西方的智者»(1955)。

② 在十七世纪纪论述中国和日本的著作中，最杰出的是特雷古特乌斯的«在中国的耶稣会信札»(1615)；瓦伦的«日本国记实»(1649)；以及克阿奇尔的«中国，神圣的标志和世俗的标志»(1667)。

有神秘的东西，没有“教士的权术”，而谆谆教诲一种高尚的道德理想，它提供了——或者说似乎提供了——一个可喜的见证，它证明了，正如某些欧洲的学者主张的那样，宗教的本质正应当如此，在这个简单的主题上后来增添的一切东西既无必要也不合需要。①

欧洲的这种神学形式称之为自然神论，它随着切尔伯里的赫伯特勋爵于1625年发表了《真理论》一书而开始成为一种明晰的神学形式。关于赫伯特勋爵，伯西尔·威利写道：

> 必须记住，古老而原始的状况——在这种状况中，基督教世界把自己打扮成整个世界，部分得到容忍的犹太人也在这个世界之中，只有邪恶的异教徒被排除在外——已经一去不复返了。航海探险活动和商业开阔了人们的眼界，在〔十七〕世纪的许多著作家那里，人们可以看到，东方的宗教尽管知道得还很不完全，却在开始影响欧洲人的意识。正是对于这些宗教的一种开拓性的兴趣，以及文艺复兴时期的学者们对于古希腊罗马神话的普遍专注，使得赫伯特寻求一种为所有宗教共有的规定性，从而使他为十七世纪的争辩提供一个他所希望的十分需要的和解提议。②

这种“共有的规定性”部分地是为新斯多葛派的一种方法所发现的，这种新斯多葛派的方法类似于后来的贵格会教义中的“内心的灵光”，并非完全不同于加尔文传统中的“圣灵的见证”；但它也意味着对于世界上所有可以理解的宗教，即“对任何人，对任

① 关于自然神论，参阅彼拉德·德·拉·普拉伊的《比较宗教研究》，第215页及其以下，和威利的《十七世纪的历史背景》(1962)，第111页及其以下。

② 威利：《十七世纪的历史背景》(1962)，第114页。

何时间，对任何地方"的宗教的追求。赫伯特勋爵试图在其《异教徒的宗教》(1663，英文译本1705)一书中加以概括的这种共有的规定性的内容可归结为五点：(1)世界上永远存在着一个至高无上的神；(2)这个神应当加以崇拜；(3)这种崇拜不在于外在的仪式，而在于虔敬和神圣；(4) 罪恶可以得到赎取；(5)来世存在着报偿和惩罚。

自然神论的立场后来由于多才多艺的哥特弗里德·威廉·莱布尼兹(1646—1716)的工作而得到加强，莱布尼兹的研究始于哲学和法律，后来扩展到其他许多科学和人文的领域。他在其《神正论》(1710)一书和其他一些著作中表述了如下确信无疑的见解，既然这个世界是一切可能的世界中最好的一个，恶就只能是一幅光彩夺目的图景上的一个暂时的阴影：气象万千的、并且除了其他东西之外还具有各种宗教传统的世界必定要在上帝的法则内走向完美。① 莱布尼兹标志着西方思想史上我们称之为启蒙运动时期的开端，这个时期的特征是，强调个人在思想探索方面的自由和人对于理性的信奉；在受到莱布尼兹影响的后来的学者中，我们尤其可以提到弗里德里赫·麦克斯·缪勒。

从总体上看，自然神论在比较宗教学的史前史中是重要的，因为它认真地提出了一系列可据以判断宗教的准则，而不从启示中求助于任何种类的信仰。中国的宗教在很长一段时期内是它的范例。结果在整个欧洲，尤其在法国和德国，人们曾经相信，中国实际上已在实践"自然宗教"。学者们比较了摩西的年表和中国人的年表，结果并不总对前者有利。1721年，莱布尼兹的信徒、德国启蒙运动的一个杰出代表，哈勒的克里斯蒂安·沃尔夫(1679—1754)，在一次以《关于中国人的智慧》为题的节日

① 莱布尼兹也与在中国的传教士一致。

演讲中强调，孔子仅仅是古代中国人的智慧的重建者。后来的中国敬慕者包括哥德和伏尔泰，伏尔泰在他的《论各民族的风尚和精神》(1754)指出，在他看来，孔子与埃庇克泰德一样崇高一样严谨，他还于1770年写信给普鲁士皇帝弗雷德里赫二世说："陛下，您和中国皇帝是当今唯一的本可成为哲学家和诗人的两位君主。"①

在十七世纪和十八世纪前期，欧洲除了偏爱中国艺术风格之外，还出版了越来越多的论述世界上其他新发现的宗教的书籍。亨利·洛德，钦农和查丁的游历使波斯受到了西方的注意，他们三人都写出了有关波斯的著作。1614年爱德华·布里尔伍德发表了《世界主要各地的语言差异和宗教差异之探究》，约翰·塞尔登于1617年发表了《论色雷斯人的神》；1653年出版了亚历山大·罗斯的《Pansebeia，或世界全部宗教一览》，1685年则出版了约翰·斯宾塞的《关于希伯来地区的礼仪》，W·罗伯特森·史密斯后来认为——尽管有些夸张——这本书由于采用了把圣经的证据与其他闪米特人的材料作比较的方法而"奠定了比较宗教科学的基础"。②

不过，从莱布尼兹到莱辛和伏尔泰的欧洲理性主义的特征在于，它之所以对其他宗教感兴趣，与其说是由于对这些宗教本身感兴趣，不如说是因为它在这些宗教中找到了或自称找到了支持它自己的理论的东西。理性主义者只关注能够为理性论证的东西，并尽可能圆满地把宗教中的其他因素解释清楚；他们对历史与其说真有兴趣，不如说据说真有兴趣，而且，他们还没有能力把各种宗教传统置于它们所特有的文化背景之中。

① 引自纳坦·瑟德布洛姆：《上帝信仰的形成》(1914)，第314页。

② W·罗伯特逊·史密斯：《闪米特人的宗教》(第3版，1927)，第xiv页。比较H.P.史密斯的《圣经解说中一些短论》(1921)第106页及其以下。

在世界上的各种宗教传统中，总的说来，学者们对于西方迄今为止满足于描述为“异教”的那部分宗教传统——亦即世界上各个尚无文字的民族的宗教信仰和宗教实践这个广阔而难以理解的领域——知道得最少。但是，虽然“存在的大链条”的学说（它在十八世纪时仍为人们广泛地接受）使得是否应当把无文字的民族看作是真正的人这个问题看来得不到解决①，关于他们的风俗习尚和信仰的事实报道却不断地在引起西方的注意。仅举一个例子，在新法兰西的耶稣会传教士的工作曾收录在《耶稣会记事》七十一卷本上，这些工作充分阐明了易洛魁文化和阿尔贡钦文化的宗教。拉菲托神父是其中的一人，他于1724年发表了一本题为《美洲野蛮人的风习与原始时期的风习之比较》的书，这本书力图并在某种程度上成功地沿着比较的路线来处理这些新的材料。正如赫尔特克兰茨指出的那样，十八世纪时欧洲所接受的正是拉菲托对于北美印第安人宗教的说明。②

不过，夏勒斯·德·布罗斯的《物神崇拜》(1760) 在这方面只为西方提供了一个词。这个词就是“拜物教”(fetishism)，由于无文字民族的宗教看来建立在“物神”(制造出来的对象或发见出来的对象)之上，结果表明，人们用它来形容无文字民族的宗教持续了很久一段时期③。这个词最后在十九世纪六十年代为E.B.泰勒的术语“万物有灵论”所取代，虽然西格蒙特·弗洛

① “十八世纪生物科学的历史不能说是适当的，它没有看到如下事实：对那一整个时期的大多数的科学家说来，与存在大链条相联系的各种理论在科学假说的框架中继续构成基本预设。”A.O.纳夫爵伊：《存在大链条》(1936)，第227页。这个看法同样适用于进化论产生之前的社会科学和宗教研究领域。

② 赫尔特克兰茨：《学术研究史中的北美印第安宗教》，刊于《宗教史》(1966)，第93页。

③ 拜物教 (fetishism) “……纯为一种自然崇拜，但不是崇拜在天体运动中所见之最庄严、最崇高方面，而是崇拜人们周围随处出现的普通事物。” J·加德纳编：《世界上的各种信仰》(1890)第1卷，第890页。

伊德后来又用它来描述一种完全不同的东西。出于同一时期的另一本重要著作是贝吉埃的《异教神灵的起源》(1767)，这本书在某种意义上预示了后来的万物有灵论的理论。德·布罗斯和贝吉埃意见一致的地方是，异教的特点是幼稚，不论"未开化的人"是否还需要其他什么东西，他们确实需要成长。

只是在德·布罗斯的著作问世之前几年，大卫·休谟发表了他的《宗教的自然史》(1755)，这本书决意要摆脱当时流行的关于自然宗教的见解。休谟认为，宗教远非起源于一种神性的崇高的道德意识，而是在一种野蛮人的水平上，始于野蛮人的恐惧情绪。他写道，"人类最初的宗教主要产生于人们对于未来事件的一种焦虑性的恐惧"①。他在别处列举了如下一些引起了宗教的情绪，"……急切地关注幸福，害怕未来的不幸，畏惧死亡，渴望复仇，想望食物和其他生活必需品"。② 这种最低阶段的宗教是多神教，休谟用以说明多神教的部分例子来自"原始"民族，但更多的例子来自一些古典文献。总的说来，多神教没有给他留下深刻的印象，他把多神教描绘成"病人的梦想"，并(以"存在的大链条"为背景)把它描绘成"人面猴的爱玩耍的怪念头"。③ 不过，在人类历史上，较高尚的观念终于盛行起来：

> 心智逐渐地从低级走向高级：它对不完美的东西进行抽象，从而形成了一种完美的观念：它缓慢地区分出了它自己框架内的较高尚的部分与较粗鄙的部分，学会了只把前者大大地予以抬高和精制，从而使其转变为它的神。④

① 休谟：《宗教的自然史》(1956年版)，第65页。

② 同上书，第28页。

③ 同上书，第75页。

④ 同上书，第24页。

在这一段话中，我们已近乎看到了后来的进化论假说的一个侧面。

理性的时代还出现了一部分最初的比较宗教研究纲要，这些纲要在十九世纪末二十世纪初会成为非常平常的东西。由于一些显见的理由，这些早期的纲要几乎都只有历史的意义了。其例子有，皮卡德与伯纳德的《世界各民族的宗教习俗和宗教仪式》（1723—1743），C.F.迪皮伊的《各种宗教信仰的起源》（1795），以及稍晚一些的本杰明、康斯坦特的《宗教》五卷本（1824—1831）。

*　　　　*　　　　*

十九世纪前数十年对于启蒙运动的理性主义出现了一个普遍的反动：新的时代决定，人生的支柱不是为法国大革命所推崇的理性和自由，而应当是"情感"和想象、直觉及个人的完整。这些品质都激励了人们到人类思想中的遥远地区去进行探索：不仅去探索诸如印度文化之类的各种新奇的文化，而且也去探索欧洲过去的同样新奇的世界。人们不再纯粹地用理性的术语来解释宗教，而开始把宗教看作为一种内在的经验，这种内在的经验是自我鉴定的，它受到主观的情感的制约并为情感所决定。这是理性主义所需要的一副矫正剂；但人们不久就看到，它会导致反方向的过分扭曲。不过，"浪漫主义的复兴"确实为西方提供了一种历史感，提供了对于宗教之中非理性的东西的同情。①

赫德尔和黑格尔在哲学的高度上、沃尔特·司各特爵士和他的较之不那么重要的仿效者们在大众的水准上，提供了上述这种历史感，至于对宗教中非理性的东西的同情，其最重要的提

---

① 对于这种非理性因素与鲁道夫·奥托著作的关系的讨论，请看本书下文。

供者是施莱尔马赫。赫德尔的《人类的哲学观念和历史观念》(1784—1791)一书把进步的观念引进了宗教研究，它把人类历史的各个世俗阶段和各个宗教阶段置于同样的基点之上，并赋予人类历史上的非理性的东西与理性的东西以同样的重要性。赫德尔主张，心灵直觉地感知世界，历史则是对于心灵的自我表述的研究。在黑格尔的庞大的历史的和哲学的综合中，世界上的各种宗教传统被置于一个发展的梯子上的不同梯级之上，其顶端是作为"绝对终结之宗教"的基督教。① 施莱尔马赫表述了一种类似的见解，他除了用绝对的个人依赖性对宗教作出规定之外，还把各种宗教排列在一种进化的梯子之上，并且也以基督教作为它的顶端。他还建立了一种原则，根据这种原则，每一种宗教都应当视为人与无限者之间的遭遇的必然表现；虽然施莱尔马赫本人确是为基督徒而写作，并且还劝告基督徒从他们自己的特有牌子的基督教内部出发来对宗教作出评价（这个建议后来得到了非常认真的考虑），他的著作却引起了一个更重要的后果：宗教研究者们沿着这些道路向前走，早晚会试图在自己的特定前提下去理解各种独立的宗教传统。

假如十五世纪和十六世纪可以看作为古典研究的伟大的开拓性时期，十七世纪和十八世纪可以看作为一个对中国和中国的宗教有着巨大的、尽管常常是不加批判的兴趣的时期，那么十九世纪早期则是发现古代近东的时期和印欧语系民族觉醒的时期。

在十八世纪的最后二年，波拿巴对埃及进行了远征。正是在这次远征的路上，布夏德发现了罗塞达碑(Rosetta Stone)，该碑的发现使查姆波利翁成功地译解了古埃及象形文字；此外，不

① 向特比·德·拉·索萨耶：《宗教史教科书》(1887)，第3页；施米特：《宗教的起源和发展》(英译本，1931)，第33页。

朽的二十卷本的《埃及述记》也在1809年至1822年期间问世。这不仅为学术成就，而且为学者们对西方文明和宗教中的埃及之源作各种各样的探讨打开了通道。詹姆士·里奇的访游使学者们于1811年开始了揭示古代亚述文化和古代巴比伦文化的工作，这个工作后来在博塔和莱亚德的领导下继续进行着，与此同时，罗林森和奥珀特于十九世纪中叶就已译解出了楔形文字的手迹。整个十九世纪，类似的范例在世界上一些不同的地方一再重演；语言学研究和考古学研究由于事物的本性而必定会高度分化，但是，（由于铭记着西方的占统治地位的基督教正统观念，在这方面，中世纪对于非基督教的宗教的态度给人留下了不可磨灭的印象）几乎没有什么学者打算从不断累积的大量证据中得出普遍的结论。

不过，当时西方所进行的印度研究、波斯研究和日耳曼研究却在潜在地产生着一种远为不同的状况，这种状况使学者们有大得多的可能性来对各种特殊的宗教传统作比较的历史的研究。自十八世纪中叶以来，大英帝国在印度已有了一个牢固的立足点，到十八世纪末时，由于诸如威廉·琼斯爵士，H.T.科尔布鲁克，查尔斯·威尔金斯以及（稍晚的）霍勒斯·海曼·威尔逊等学者的工作，某些印度教的圣典已在着手进行编撰和翻译。威尔金斯于1785年发表了《薄伽梵歌》的第一个英文译本，琼斯于1789年发表了《沙恭达罗》的译本，并于1794年发表了《摩奴法典》的译本；法国冒险家昂居蒂尔·迪·佩龙于1802年发表了约五十篇《奥义书》的拉丁译本（译自波斯文）；用彼拉德·德·拉·普拉伊的话来说，"出现了跃进"①。1808年施莱格尔的《印度人的语言和智慧》一书问世，这本书虽有点混乱，但它探

① 引自《比较宗教研究》，第249页。

讨了欧洲与印度之间的一种实在的思想关系，并预示了第二次文艺复兴运动。1814年在巴黎首次设立了一个梵文讲座，1822年又成立了"巴黎亚洲学会"。不过，只是到了1816年，博普发表了关于梵语、希腊语、拉丁语、波斯语和日耳曼语的比较语法研究，这才开始了比较"印欧"研究的新时期，并最终导致了更新的"宗教科学"或比较宗教学的产生。就此而论，古老而受人尊重的古典研究与较年青的印度学和日耳曼研究二者之间第一次有了一种可论证的科学的联系，它能够取代以往的比较研究所具有的浅薄涉猎和任意性的特点。这种联系虽然是语言方面的联系；但却在语言和文化之间建立起了一种联系，谁又能说出什么东西是不会得到的呢。

日耳曼研究或Germanistik，亦即上述第三种要素，最初(并在许多方面继续）是北欧日耳曼人和斯堪的纳维亚人的民族主义的一个组成部分，并且是对于过去的一种浪漫主义的关注中的一个因素，对于过去的这种浪漫主义的关注在英语国家中可以由沃尔特·司各特的著作而得到充分的说明，在德语国家中则可以由格里姆的《条顿人的神话》(1832)一书而得到充分的说明。研究的兴趣常常集中于神话的流传以及它们的解释之上，尤其是为大众相信的一直流传着的神话。这是"民俗学"所主要关心的事情，它在许多方面是一个典型的浪漫主义的学科。

关于这个时期出现的较之不那么专门性的著作，我们可提到乔治·弗里德里赫·克罗伊策的《古代民族的象征体系和神话》(1810年版以及其后各版)；克里斯蒂安·奥古斯特·洛贝克的《阿格拉法摩斯》(1829)，这本书为相当晚近的希腊神话研究工作奠定了基础；克里斯托夫·迈纳斯的《宗教批判通史》(1806—1807)，这本书被格拉迪斯·范·德·莱乌认为是宗教

现象学的第一本著作；① 还有卡尔·奥特弗里德·缪勒的《科学的神话学绪论》(1825)，这本书名副其实，采用了真正的科学方法，虽然它的素材仅限于希腊神话。所以，在整个十九世纪早期，学者们以印欧语系的素材作为一个宽广的基础作出了越来越深入的比较——这个潮流的宗教含义是大家都看得到的，它将于十九世纪中叶在弗里德里赫·麦克斯·缪勒的工作中达到高潮。

从总体上看，这些发展使得欧洲的思想，特别是德国的思想，专注于它自己的过去。历史的方法由于尼布尔和冯·兰克等人正在得到精炼和加强。在他们的引导下，历史的方法正在获得一种全新的精确性和一种较为敏感的是非心。但是新发现的欧洲的过去并不是孤立的过去。欧洲的过去是古希腊罗马的过去，(对于眼界足够开阔的人来说)也是印度和波斯的过去。这种宏大的综合令人陶醉，它与印度当时是大英帝国的最值得自豪的一块宝石并非没有关系，也并非与波斯语仍然是印度的一种官方语言没有关系。要说印度曾对人类文化史作出了重大的贡献，这不再令人感到惊异。只是这种贡献有多大还尚待讨论。但是，整整一代的浪漫主义哲学家相信，印度研究，尤其是对印度宗教的研究，是一个"基本的要求"。为了说明这一点，我们必须稍稍走一走回头路，返回到昂居蒂尔·迪·佩龙。

迪·佩龙的《奥义书》译本远非只是一种翻译：他以真正的十八世纪的折衷主义风格煞费苦心地论证了所有真正的智慧都是同一的。他借用了许多例子来阐明自己的译本，这些例子引自康德、亚当·史密斯、中国的圣典、拉普人(Lapps)的宗教以及"著名的乌普萨拉的斯韦登伯格"(鉴于比较宗教学最终将要

---

① 莱乌：《宗教的本质和表现》(英译本，1948)，第690页。

走向的方向之一，其重要性不亚于前者)。在佩龙的许多仰慕者中间，最有名的无疑是叔本华，他在这部《奥义书》的译本中不仅看到了最纯粹的印度人的智慧的沉淀，而且还看到了一种可以清洗掉世人灵魂中的犹太-基督教迷信的手段。他在《附录和增补》一书中的一段著名的文字中写道，奥义书提供了，"……世界必须提供的最有教益最令人振奋的读物(原本除外)。它已成为我一生的安慰并且将成为我临终时的安慰。"①

这种思想感情在西方世界各处都得到了自由思想家、唯一神教派、先验论者和浪漫主义者等各种小组的响应。大部分人都表现出了文学中的"浪漫主义运动"；许多人直接地或间接地受到了斯韦登伯格的影响。在德国有谢林；在苏格兰有卡莱尔；有来自印度的权威人士拉莫翁·罗伊。在大西洋对岸，新英格兰先验主义者爱默生、索罗和奥尔科特阅读了全部已译出的东方所提供的圣典，并阅读了涉及东方的所有出版物。但浪漫派对于东方显示出来的兴趣在很大程度上取决于它所提供的(或似乎是提供了)对于某种个人主义的、直觉的人生哲学的支持。例如，索罗写道：

> 注释家们对于这个词或那个词的意义争论不休，我却只听见古代海洋的回响，并赋予它我自己的意义，赋予它我能够回想起的最深沉的喁喁低语，因为我丝毫不关心，我的观念是从哪儿得到的，或是什么东西使我想到了它们。②

这段话表明，先验论者对他们非常喜欢运用的观念的历史背景和文化背景缺乏兴趣；它或许可用来表明(在许多学者看来并

① 《附录和增补》第2卷(1888)，第427页。

② 索罗：《日记》第8卷，第134—135页。克雷斯提：《美国先验论的东方》(1932)，第6页。马特森：《美国人的文艺复兴》(1941)，第117—118页。

非完全值得尊重的）一种"比较宗教学"——这种比较宗教学是折衷主义的、直觉的、常常是不准确的，它建立在一种高度个人主义的人的哲学之上。①

但随着时间的推移，十九世纪的人们越益看清了，宗教研究的真正中心不应置于先验哲学之中，而应置于历史、进步和演化这些完全是现世的范畴之中。诚然，进步的观念远非是一个新发现的观念。② 它根源于文艺复兴运动，其早期倡导者是十七世纪初的笛卡尔和培根；它在十八世纪和十九世纪初在全欧赢得了哲学观念的地位，费希特、谢林和黑格尔在德国、圣西门和孔德在法国，一脉相承地构筑了引人注目的各种历史哲学。尤其是黑格尔和孔德，他们以不同的方式建立起来的进步模式对于比较宗教研究以后要走的道路具有极其重要的意义。他们二人的本质的差异曾有人描述如下：

> 黑格尔对于以往历史的兴趣在于，只有通过对于它的运动的理解，他才能把握"实在"的永恒本性；而孔德的兴趣则在于，已往的过去为他提供了历史运动的法则，使得他在同时能够预见和影响未来。黑格尔似乎是站在历史发展的尽头从事写作，而孔德似乎是在为历史的最重要的时期铺平道路而从事写作。③

① 与此同时，我们必须承认，先验论者合理地应用了当时出现的学术上的机会，尽管这些机会并不大，例如，阿尔柯特在1842年表示希望，一旦我们把所有种族的圣书收集起来，那么，正如昔日充满灵感的所有作家所说的那样，"我们就可以拥有上帝所说的最充分的启示。"上引克雷斯撰书，第10页。

② 参见J.B.伯雷：《进步的观念》(1920)，本书是用实证主义者的观点写成的。并比较：约翰·贝利的《进步的信仰》(1950)，这些进步信仰的前提是基督教的。

③ 贝利：《进步的信仰》(1950)，第136页。

虽然宗教现象学后来披上了一件以黑格尔主义为主旋律的外衣，但可以论证，黑格尔对于比较宗教学的影响是间接的；而孔德通过法国社会学家和人类学家，尤其是通过杜尔凯姆和莱维-布吕尔，对于比较宗教学产生的影响较为直接。

孔德的《实证哲学教程》出版于1830年至1842年之间。其他还有一些理由也可以说明，为什么这些年在十九世纪的思想进程中具有极其重要的意义。在此期间，莱伊尔的《地质学原理》一书问世了，关于世界起源的现存观念在这本书中实际上被颠倒了过来。1831年查尔斯·达尔文——他后来要着手探讨法国自然史学家让·巴蒂斯特·拉马克(死于1829年）的许多理论——登上了贝克尔舰远航南半球海域。1840年，念念不忘过去的论战的托马斯·卡莱尔在一个有点不同的平面上作了一次著名的论穆罕默德的演讲，他在这次讲演中说明了为什么应当把穆罕默德看作为“英雄”、而不是流浪汉的理由。不过，新的进化论时代的真正标志却是1859年达尔文的《物种起源》一书的出版。实际上，在此之前科学理论就已在进化论方面与一种占支配地位的历史哲学携手合作了。合作双方的任何一方都不能单独对普通人产生这样的影响：“进化”如此快地获得了胜利；它们一起征服了十九世纪——这在很大程度上是由于伟大的综合家赫伯特·斯宾塞对于它们的利用。西方开始迷恋于历史的态度，它专注于在二个最大的画面——世界进化的画面，以及世界中的人类进化的画面——上进行类比，说明它的道德标准。人们在新的原则之上重新考察了整个人类文化，目的是要了解人类精神的各个独立的组成部分的起源、发展和目标。宗教也并不例外；确实，进化论以首屈一指的活力和强度在宗教领域中得到了贯彻。

我们将会看到，在宗教研究的领域中充分感到这个科学革

命的影响大约是在十年之后。不过，孔德、达尔文和斯宾塞已把我们带到了本书将要概括地予以述评的百年比较宗教学的入口。在进化论出现之前，人们已对于人类的宗教采取了各种态度，我们也已看到了其中的一些方法：基督教神学的方法，它在神的启示这个包容一切的范畴的统帅下来看待各种宗教；哲学的方法，它着重强调适合需要的资料以便论证一种理论或一些理论；还有语言学家的、历史学家的、考古学家的以及其他一些专家的方法，我们可以称之为学者的方法，这些专家满足于深入细致地开发一个有限的领域，他们有时会顺便作一些比较，有时则否。

不过，所有这些方法都缺乏一种单一的指导性的、既能满足历史的要求又能满足科学的要求的方法论原则。这种原则就是——或看来就是——进化。

# 第二章 只知其一者，一无所知

从1859到1869年的十年，是宗教研究领域中一种全新的情况迅速发展的时期。整个情况可以用“进化”一词作为其令人醒目的标志。1859年以前，世界上的宗教学者虽然可能满怀热情致力于宗教研究，而且拥有绰绰有余的大量资料，作为其研究的基础，但却没有一种自明的方法来处理这些资料。1868年以后，由于得益于过去十年的发展，宗教学有了进化论的方法。① 如果我们设想宗教学者的一切怀疑和困惑在一夜之间烟消云散，那是错误的（不过，此种印象大多可能是由某些早期的比较宗教学者所写的过份自信的著作传播开来的），但他可以继续假定，不再需要那些盲目任意的判断了。正如著名的新约圣经学者和伊朗学者詹姆士·霍普·莫尔顿后来所说的那样：“规律统治权的启示遍及一切思想领域。”②

这十年当然是随着达尔文的《物种起源》的出版而开始的。在这十年结束之前，赫伯特·斯宾塞着手写他的精心之作：《综合哲学体系》；托玛斯·哈克斯莱则在大英协会之前以科学的名

① 尽管有二十世纪二十年代的挑战，进化论学说在两次大战之间整个时期的宗教研究中仍继续居于优势地位。科克在1927年写道：“人们所能说的只是：只有沿着进化论的路线，才有可能对宗教信仰和习俗进行研究。”（罗伯特逊的《闪米特人的宗教》一书的《导言》，1927，第XIVIII）古典学者尼尔逊在一篇属于二十世纪四十年代的报告书中对进化论的立场作了规定。他说：“反对进化论的人，不能否认宗教的进化，这在历史上因没有反证的事实而得到承认……”（《短篇著作选》，1960，第346—347页）。

② 莫尔顿：《诸宗教与宗教》（1911），第7页。

义对抗韦尔伯弗斯主教；泰勒提出了他的“万物有灵论”；本杰明·狄思拉埃利正式宣布他站在天使一边；麦克林南沿用了“图腾崇拜”一词，并使之流传于学术界；一位脱离本国而居留牛津的德国语言学家弗雷德里赫·麦克斯·缪勒着手出版《梨俱吠陀》梵文原文的定本，写出了著名著作《比较神话学》，并向使用英语的世界建议，说科学与宗教远不是不可调和的对立面，我们可以建立一门对科学和宗教都公平对待的“宗教学”。简言之，“比较宗教学”(“Comparative riligion”，最初与“宗教学”“The Science of religion”同义)在1859年时还不存在，它是在1869年才问世的。

在有关科学与宗教之间有不共戴天的世仇宿怨问题上，我们有必要说上几句；因为比较宗教研究从其最初开始之时，即被认为对引起上述立场(即认为科学与宗教彼此对立——译者)负有许多责任。而且也因为比较宗教研究的“形象”在传统上一直为如下情况所决定，即它从出世之日起就是一种非宗教信仰的变态，在科学与宗教的战争中一直站在科学一方，至少在正统宗教的眼中情况就是如此。它坚定地立足于进化论学说之上。由于进化论拒绝接受当时流行于世的基督教天启说的最后主张，它受到宗教的诅咒。

大体上，当时和现在一样，一个人可以对宗教持严肃的态度，也可以持不严肃的态度。在十九世纪六十年代的欧洲，所谓对宗教的严肃态度，意味着严肃地对待人们对神圣启示的需要，或者以严肃的态度对待神圣启示的事实。宗教乃是神圣的天命，或者由绝无谬误的圣书作为保证，或者由几乎绝无谬误的教会作为保证，或者由此两者的结合作为保证。理性时代无疑留下了它的标志，在英国和德国尤其如此。但是虔信主义也留下了许多更为深刻的烙印，而且施莱尔马赫提出了（至少是在德

国）一种以他为名的启示理论，这种启示理论既非基于书本，也非基于教会，而是以个人经验的直接确证为基础。但是，一般说来，就宗教界人士而言，除了一些〔宗教的〕外在形式以外，“宗教”是某种不可改变之物，是最终交付给圣徒们之信条的静态沉积物，有可能对全部人类和历史作出权威性的说明。尽管早在三十年以前，莱伊尔的《地质学的原理和基础》已经出版；尽管有着与丹尼斯·汤姆逊和瓦尔沙埃、法国人伯奇尔·德·伯热斯以及英国人彭加勒和普雷斯特维奇等名字联系在一起的史前研究的戏剧性发展，乌塞尔总主教关于洪水时代以前的年代纪仍然盘踞在公众的心里。基督教以外的宗教（古代的也好，现代的也好），对大多数人而言，仍可能被视为恶魔的代名词，或被认作如果丧失圣经真理之光，人类精神就可能堕落的深刻证据而不予理会（即使带有怜悯之情）。一句话，除了思辨哲学家和神学家的为数不多的伙伴之外，各种宗教仍然完全是按照天启真理的事实对之作出判断的。按照罗马天主教的观点，这实际上意味着所谓离开教会，则无救赎的论断（这是由教皇本尼法斯二世在1302年宣布，而在十五世纪由佛罗伦斯会议肯定下来的）得到雷厉风行的应用，不仅应用于基督教以外的其他宗教，而且也应用于基督教的互相对立的表现形态（指基督教内部互相对立的教派——译者）。在基督教新教看来，人类作为一个整体已经堕落到一种犯罪和谋反的状况，并因此而受到上帝的罪罚，这是自明的公理。他们坚持主张的神学事实：除非异教徒转而相信耶稣基督为赎罪而死乃是清除其罪恶的唯一解脱之道，他们便注定要陷入于一片漆黑之中。正如我们已经看到的那样，虽然某些基督教徒早就试图对非基督教世界的宗教现象提出过更为宽厚和值得赞许的解释，但由于基督教对这些宗教信仰和宗教活动所采取的完全排他性的态度，上述努力实际上归于无效。任何

形式的基督教都是天启的真理，相形之下，其他宗教则是由人类的错误和罪恶构成的。尽管可以想象得到，其中也包含有某些关于原始启示的遥远的回忆。大体上，这就是那些“对宗教取严肃态度”的人的观点。

科学与宗教之争的根本焦点显然是神圣启示问题。科学的探讨是回溯到遥远的过去，并从那里寻找那些与天主教信仰（由圣书提出并用继续起作用的传统予以保证）大不相同的东西。创世记的论据，已受到系统的挑战，这种挑战是以一种完全对立的宇宙创成论的名义下进行的。约翰·廷德尔在1874年说得好：

> 我们主张，我们要从神学那里把宇宙创成论的整个领域夺取过来，一切侵入科学领域的图式和体系，都必须在其所侵入的一切领域服从于科学的控制，并清除控制科学的一切思想……一切体系，如果想要逃避一个有机体由于过于僵化而使之难于适应其周围环境的命运，便必须使其范围适合于知识发展的需要。①

科学家之所以能够提出上述主张，是因为他们坚定地相信自己已经从那些先验理论的奴役中解放了出来，他们用归纳法代替演绎法，从特殊的例证达到一般的原理。这种归纳法看来是直接反对基督教神学的方法的。一方面由于这种方法在机械和技术方面所获得的惊人的成功（1851年的大博览会提供了证据），另一方面②，是由于新规律的富有想象力和包容一切的性质。这些新的规律是用“自然没有突变”的理论来表述的。它们在有如巨浪般的公众支持下继续前进：

> 科学似乎将荡涤前此的一切，并在获得成功的极度兴

① 引自布朗：《形而上的社会》（1947），第236页。

② 布莱格斯：《维多利亚时代的人》（1963），第15页及以后诸页。

奋中，似乎有可能说明一切事物。许多人的心目中都确信一个新的时代即将来临。人通过自己的力量就可克服一切障碍而获得幸福与进步。至于上帝和宗教，人们对他们将不再有任何需要了。①

也可能并非如此。不过这总是有待人们作出解释的一个问题——我们在这里就此进入了比较宗教研究的一个主要论点。人类过去为什么都必然相信宗教？为什么如此众多的人仍然不能使自己从宗教中解放出来？人为了理解，或者假设，或者想象一个超感官的世界，似乎不得不进行虚构，在人的这种虚构中到底是什么东西呢？这种冲动是否已为新时代的睿智所代替呢？或者说，新时代是否由于提供了某种比忏悔的神学过去提供的报导更好、更可信赖的事实，因而完全改变了那些臆想呢？神圣启示本身是否可能进步？它是否有可能解释进化论原理？这些都是重要问题，而且对十九世纪晚期有引人入胜的魅力。

在那些高度着迷于日益增多的人类宗教史材料的人中，忠实于正统基督教者为数寥寥无几。另一方面，许多人都愿意把自己称之为奉行新教规的基督徒。但是，这些人都不得不制定新的理论，以便说明作为人类文化因素的宗教之所以持久存在的原因，说明世界上众多宗教之所以持续存在的原因。但无论何种情况，均完全诉诸于归纳的、历史的方法，简言之，诉诸于“科学”。②

从论述这一主题的大量著作中，我们可以把弗雷德里赫·

---

① 埃利奥特-本斯：《维多利亚时代的宗教》(1936)，第165页。

② 从基督教观点出发，力图调和宗教与科学的最为重要的著作家之一，乃是苏格兰科学家、福音传道家亨利·德鲁蒙德(1851—1896)。他是《精神世界的自然法》(1883)和《人的赞许》(1894)的作者。见乔治·亚当·史密斯的《亨利·德鲁蒙德传》(1899)。

麦克斯·缪勒的《德国作坊片断》一书导言中的一段话，作为主张宗教与科学结成新的联盟的范例：

> 人们有时假定，对人类的各种语言进行比较分析必超越人的能力。然而，由于许多学者通力合作和良好的指导，我们已获得巨大的成果，而且指导语言科学研究之必需的原则，现在已经牢固地建立了起来。宗教学亦将如此。通过适当的分工，不足的资料将会收集起来并得到出版和翻译。一当我们做到了这一点，就一定不会停下自己的脚步，直到揭示出贯穿于人类各种宗教之中的目的，在象世界尽头一样广大的基础上重建真正的"上帝之城"。宗教学有可能是人们注定要苦心建立的最后一门科学，但是一当它建立起来，它就将改变世界的面貌，并赋予基督教本身以新的生命。①

但是，语言学和一切科学一样，其绝对必需的原理是比较原理。只从单一的宗教传统来论证，就等于使自己切断了新的知识源泉。做一个忠诚专一的基督徒、犹太教徒、穆斯林或印度教徒是值得赞美的，但这不是科学。简言之，正如麦克斯·缪勒经常说的那样，就宗教学而言，"只知其一者，一无所知"。②

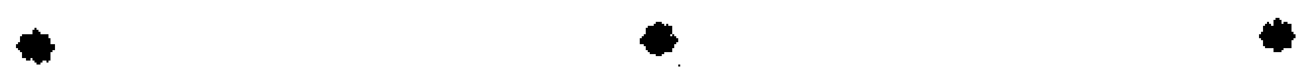
到十九世纪六十年代，任何人都无需抱怨缺乏可资比较的资料。日益发展的考古学不断揭示出已经消失的文明的纪念物，近东尤其如此。语言学研究的进展打开了对许多领域的文化源泉进行第一手考察的道路。文献和碑铭不断得到阐释，日耳曼历史学派已经发展出了一种新的批判方法，按照这种方法，"事实"(facts)和"最初的源泉"(primary sources)同等重要。达

① 缪勒：《德国作坊片断》(1867)，第 XIX 页。

② 缪勒：《宗教学导论》(1873)，第16页。

尔文主义囊括了一切事物。它的行之有效的方法是科学的、批判的、历史的和比较的。其所以是科学的，是因为它属于归纳法类型，而且它相信普遍的因果律，还因为它不信任明显的先验论证；其所以是批判的，是由于它对证据的基本态度；其所以是历史的，是由于它对过去和由之而产生的现在之间的连续性有一种新的感受；其所以是比较的，是由于它把比较方法说成是一切知识的基础，它把已知者和未知者加以比较，把出现于时间系列中的现象加以比较，把属于不同领域但却有共同特性的现象加以比较。在所有这些方面，它都力图按照真正科学的精神去考察宗教，规定那作为类的"宗教"，而"诸种宗教"则作为"种"从属于"宗教"之下。

科学与宗教之间的争执继续激烈进行。在大西洋的那一边，争执的高潮远远没有过去。《基本原理》(《The Fundamentals》)尚未完成，但人们正力图按照科学家们所提供的标准着手考察宗教；象评判任何一种生物的历史、成长和进化一样去评判宗教的历史、成长和进化；并象人们解剖任何一种生物一样去解剖宗教。正是这种建立和谐关系的努力，奠定了比较研究原则，"比较宗教学"的名称因此而第一次得到应用。



现在我们接下来讨论赫伯特·斯宾塞(1820—1904)。我们从〔宗教研究中的〕根据和方法的一般问题进而讨论这位学者的独特见解，他在宗教研究中持新的非信仰的方法。对于查尔斯·达尔文本人，我们勿需多费唇舌。尽管从任何意义上讲，他对宗教问题并不是漠不关心，但他的贡献显然不在这个领域。① 但

① 达尔文有一次写道："我不攻击摩西，而且我认为摩西能够照顾他自己。"《查尔斯·达尔文的生平与书信》第3卷(1887)，第288页。

是，斯宾塞以其对宗教的考察而在最早的进化论者当中占据一个特殊的地位。因为他卓越地扩大进化论的范围，以便应用于宗教现象。正是由于这个缘故而不是其他，他才在比较宗教学领域中占据了重要的位置。①

斯宾塞关于人格的宗教（“personal religion”）发展为绝对的宗教（“absolute religion”）的理论，表明他是以明显的有神论为其开端的。他作为一个土木工程师开始了他的生涯，逐渐地几乎是完全献身于他所谓的综合哲学——力图对人类历史、人类思想和人类进化形成某种广泛的综合。不过本书只涉及宗教在其理论中所占的地位。

斯宾塞象许多其他的维多利亚时代的人一样，没有真正地理解就抛弃了他一直受其熏陶的基督教。他把基督教的上帝说成是“这样一个神：他因人们对他高唱赞歌而高兴，而当人们没有持续不断地歌颂他的伟大时，他则对人们所做的极其微不足道的小事愤然大怒。”② ——这是一幅没有价值的讽刺画。他没有时间献身于这样一位神明。尽管如此，当他写作《第一原理》时（1862），他仍然准备至少要考虑普遍的宗教现象中可能具有某些“基本事实”。他所谓的“事实”，可能指的是一切宗教中之不一致的特殊性互相抵销之后剩下来的那些共同因素。③ 不过根据检验，除了认识到宇宙表现于我们的力完全不可思议以外，他不能发现其他任何宗教的“真理”④ 。直到他生命的终了，他仍坚信他的不可知主义，坚持认为，对于事物的终极性质，他一无所知，

① 至于当代对斯宾塞的评价，参见鲁姆尼：《赫伯特·斯宾塞的社会学》（1966）；以及巴鲁：《进化与社会》（1966）。

② 斯宾塞：《自传》第1卷（1904），第152页。

③ 斯宾塞：《第一原理》第1版（1862），第23页。本书以后诸版在内容和资料方面都作了许多修改。

④ 同上书，第46页。

研究这些终极问题，完全是一种无益之举。①

在斯宾塞论宗教的早期著作中，1854 年发表于《威斯敏斯脱评论》中的《礼俗与风尚》占有特殊的地位。他在此文中宣称，法律、宗教和礼俗这三个领域是密切相关的，而在人类历史的黎明，所有这三个领域都是由一个人主管的。在法律方面，这个人是首领；在礼俗方面，这个人是仪式的主持者；而在宗教方面则是神。但他是人，而宗教崇拜只是产生于这个权威领袖死去之后。因此，一言以蔽之，"原始居民的神，乃是死去的首领。"② 易言之，人类最早的神灵乃是"……第一个非常伟大以致足以形成一种传统的人，最早以其权力和事功得到人们纪念的人"。③ 这一基本理论当然属于犹希麦如主义④ 之类，它既不新颖，也不特别重要，但斯宾塞在其他著作中发展了这一理论。

然而，在斯宾塞的《第一原理》中，他应用进化论的方法更为详尽地予以论述。他坚持主张，事物一律都是从简单的形式发展到复杂的形式："进化是从不确定的、无秩序的同质物演变为有定的、有秩序的异质物，这是一个连续不断的分化和融合的过程。"⑤ 实际上，这是一条基本公理。他继续写道：

> 现在，我首先要指出，有机物的进化规律是一切事物进化的规律，不管是在地球的发展中，或是在地球表面上的生命的发展中，还是在社会、政府、人工制品、商业贸易、语言、文化、科学、艺术的发展中，同样都是从简单的事物经过连

---

① 斯宾塞：《自传》第 1 卷，第 346 页。

② 斯宾塞：《论文集》第 1 卷，第 67 页。

③ 同上书，第 82 页。

④ 犹希麦如为公元前四世纪至三世纪间的神话编撰家，他认为神灵是从人民崇拜英雄人物和战争的胜利者演化而来，或因征服者要求臣服者对之崇拜而形成。

⑤ 斯宾塞：《第一原理》，第 216 页。

续的分化发展为复杂的事物，进化规律都是一律相同的。①

的确，这段话并未谈及宗教，但显而易见的是，他并未把宗教视为一种自身存在的实体，而只是当成社会管理的一个方面，作为与世俗政府或相对立、或相平行的某种东西。那末，宗教的“同质物”形式是什么呢？一言以蔽之，即他在1854年论文中所说明的原理：对所尊崇的死者的崇拜：

> 正如全部古代典籍和传统所证明的那样，最早的统治者均被视为神圣的显赫人物。他们生前发表的格言和命令在他们死后被视为神圣，他们的神圣世家的后继人还极力予以强调。谁只要依次升迁到种族的万神殿，就将与他们的先辈一起受到崇拜并邀其恩宠。他们之中的最为古老者就是至上神，其他的则是下属的诸神。②

斯宾塞的《第一原理》并未进一步推进这一不妥当的推理路线。然而，他后来转向了这一路线。在其《社会学原理》中，他试图说明原始的祖先崇拜产生于某个人梦见已死父亲的幽灵或鬼魂；由于他见到这个幻影，他便假定其父亲仍然生活于另一世界之中。这一事实在泰勒的《原始文化》中得到更为令人信服的研究，而斯宾塞所作的研究则很少。他简单地断言说：“一切宗教的原初形式乃是邀宠于死去的祖先，他们被设想为仍然存在，并有能力对其子孙进行或善或恶的活动。”③

斯宾塞之所以应该在历史上得到其应得的地位，倒不是由于其所谓宗教起源于鬼魂的理论，而是他所起的这样一种作用，

① 斯宾塞：《第一原理》，第148页。

② 同上书，第158—159页。

③ 《动物崇拜的起源》，载于《论文集》第3卷（1874），第102页。

即有助于说服十九世纪的人相信宗教也和人类文化的其他领域一起，应该而且必须用进化论的术语去研究。我们应该大大感谢斯宾塞，由于他的学说，进化论从一种理论迅速成为一种时代潮流。

在比较宗教学领域内，斯宾塞没有重要的追随者。不过，我们可能要把科学家和与他通信者格兰特·阿伦除外。阿伦是安德烈·兰格的亲密朋友。他在 1897 年出版了一本名为《上帝观念的进化》的书。书中试图说明“尸体崇拜是宗教的原始形态”。比较宗教研究领域中的大多数学者都倾向于赞同牛津大学曼斯菲尔学院的菲尔拜伦的如下意见：“……如果斯宾塞先生直接研究某一历史上的宗教，我们就决不会有这种构成其社会学之基础的理论。”① 尽管如此，他促成了一种舆论。人们必须承认，他与达尔文和哈克斯莱一样，是进化论的创建人之一。② 正是由于这种舆论，才使得比较宗教学得以出现并兴盛起来。

•　　　•　　　•

至于说到“比较宗教学的创建人”，可能只有两个真正的竞选者。一是荷兰的埃及学者蒂勒，一是生于德国，用于英国的大语言学家弗雷德里赫·麦克斯·缪勒③（1823—1900）。在我们决定把赞颂之词献给缪勒的同时，我们并不愿意贬低蒂勒的卓越著作。不过麦克斯·缪勒是更有普遍性的人物，他的大部分著

① 菲尔拜伦：《基督教哲学》（1902），第 209 页。

② 人们说，斯宾塞在美国成了“那些通常不读哲学书的哲学家”。同时，有权势的美国人的行为，则成了“斯宾塞学说的一种非常拙劣的模仿”。见马休逊：《狄奥多里·德雷塞》（1951），第 39—40 页。

③ 关于麦克斯·缪勒，现在尚没有内容丰富的传记，这是令人遗憾的。他死后，其妻出版了《真正可敬的弗·麦·缪勒的生平和书信》两卷集（1902）。还可参阅缪勒的《自传》（1901）以及夏普的《不要毁灭，而要成全》（1965）第43页及以后诸页。特鲁姆普夫的《弗·麦·缪勒：德国作坊片断的序言》，刊于《宗教史杂志》第 5 期（1968—1969），第 200 页及以后诸页。

作出版于批判的十年——1859 年至 1869年。我们已在两个地方引证了他的著作：一是引自我们视为比较宗教学的基础文献：《宗教学导论》(1873)；一是引自稍早的《德国作坊片断》一书中的序言。我们在这两处引证中不仅把他看成是学者，而且还把他视为新科学的倡导人。而正是由于他的这种倡导，我们选择了他。缪勒与其同时代的任何人相比，他更为有效得多地使西方世界确信：在宗教问题上，一如在语言问题上一样，"只知其一者，一无所知"。

我们在麦克斯·缪勒那里可以看到三种思潮的汇合。第一、德国浪漫派唯心主义的思潮；第二、印-欧比较语言学的思潮；第三、黑格尔学派之后的历史哲学的思潮（我们不能毫不费力地把这种思潮与达尔文、哈克斯莱、斯宾塞和人类学学派等同起来，麦克斯·缪勒对后者持怀疑态度）。

弗雷德里赫·麦克斯·缪勒生于 1823 年，其父威廉·缪勒(1794—1827）是浪漫派诗人。他之所以在德国之外被人注意，主要是由于舒伯特把他的一些诗作谱成音乐。例如《美丽的缪勒女士》和《冬日之旅》① 。麦克斯·缪勒在莱普兹格大学开始其学者生涯，首先是研究古典文学，然后是研究哲学，并于 1843 年以论斯宾诺莎《伦理学》第三卷完成其博士学位论文。他受其父所代表的德国唯心主义的浪漫派传统的教益是非常巨大的。他也非常景仰克洛卜什托克、莱辛、席勒，当然还有歌德。

对麦克斯·缪勒的活动有比较密切和更多的个人影响者是巴隆·邦逊，即克雷斯提安·卡尔·约西亚斯·弗雷希尔·冯·邦逊(1791—1860)。他是著名化学家巴隆的堂兄弟。② 巴

① 至于麦克斯·缪勒对他父亲的评价，参见《威廉·缪勒》，载于《德国作坊片断》Ⅲ(1870)，第 103 页及以后诸页。

② "巴隆"，见《德国作坊片断》(1870)，第 358 页及以后诸页。

隆·邦逊是一位转业为外交官的学者，从爱好来说是一位东方学者。作为东方学者，他不得不耗费大量时间周旋于追逐时尚、奸诈狡猾、寡廉鲜耻、愚昧无知的伙伴之中。但是，邦逊和世人一样，也是一位热烈的民族主义者。他把世界分为“德国人”和“敌人”，并在其《德国科学的牛津布道团》中向麦克斯·缪勒表示庆贺。邦逊最著名的学术著作是《Gott in der Geschichte》(1856—1859，英译为《历史上的神》，三卷本，1868 年出版)。他在这部著作中通过广泛的比较研究，引用来自世界各地的例证，力求表明人类的历史乃是通向人性的道德进化史，但同时又强调人们必须遵守下述的优先权：“个人属于国家，国家属于人类，人类属于上帝……”。麦克斯·缪勒在其到达牛津之后的整个思想形成时期，与邦逊有持久的交往。正是这位邦逊把著名的梵文学者威尔逊团结在一起，说服东印度公司承担了出版缪勒的《梨俱吠陀》的费用，而且直到他去世之日，一直作为这位年轻人的指导者、哲学家和朋友为之服务。

麦克斯·缪勒从莱布兹格大学获得学位以后，在柏林的谢林手下工作了一段时间，他在那里对印度产生了兴趣。他还会见了斯科彭华尔，与他就吠陀圣歌和奥义书何者较为重要的问题进行了讨论，以便对宗教传统有所了解。不足为奇的是，斯科彭华尔粗略而又不妥地把吠陀视为“祭司的胡说”而不屑一顾，完全站到了奥义书一边。可能就是因为这个缘故，麦克斯·缪勒对《梨俱吠陀》的兴趣被激发了起来(至少是坚定了起来)。直到1845 年他去巴黎就学于伯尔诺夫，使他决定了自己的伟大计划之后才有所改变。著名的梵文学者弗雷德里克·罗森仅只出版了他主编的《梨俱吠陀》梵文原文第一卷之后便弃世而去。麦克斯·缪勒在巴黎得知这一情况之后便继续从事这项濒于殒灭的事业。由于种种原因，出版此书的风险由圣彼得堡转到牛津，但

这完全不是因为牛津大学拥有古印度梵文的最佳字模的缘故。邦逊和H. H. 威尔逊说服了东印度公司的诸位董事承担出版经费而勿需计较化费的多少。于是，麦克斯·缪勒于1846年来到伦敦主持这项工作。由萨雅拉注解的四大卷《梨俱吠陀》的梵文本分别于1849、1853、1856和1862年问世。这不仅是标志西方研究印度宗教的里程碑，而且在导致印度教本身的复兴方面，也是重要的一步。

麦克斯·缪勒再也没有返回德国，短期访问也没有（说来也怪，他也从未访问过印度），他在英国度过了他的余生。他再未出版过任何堪与其《梨俱吠陀》相比的纯学术著作，但他致力于对《梨俱吠陀》的理解和多方面的解释工作，意在对他所相信的存在于宗教、神话、语言和人类心灵之间的复杂关系作出说明。在《梨俱吠陀》全部出版之前，他迈出的第一步是出版了广为流传的论文《比较神话学》（1856）。随后是《语言学讲演》（1861—1864）以及四卷本散论集的第一卷《德国作坊片断》（1867）。1873年，他出版了《宗教学导论》（我们在以上已提到过这本书），由此引伸出既得到赞美、又引起争议的《论传教的威斯敏斯特讲演》。在这个讲演中，他提出了一个主张，要求把比较宗教学作为传教工具中有生命力的一部分。这个讲演也使他遭受到来自安德烈·兰格对其神话起源说的许多攻击的第一次攻击。十九世纪七十年代，非常珍贵的《东方圣书集》（50卷原文和在他总监和主编之下的译文）开始问世。1878年，出版了《宗教的起源和发展——以印度宗教为例》，1883年，出版了《印度能给予我们什么教诲?》，1884年，出版《传记随笔》，其中包括洛莫汉·洛伊和凯萨布·钱德尔·森的开创性研究，并反映了他对印度文化和宗教复兴的强烈兴趣，这种复兴部分是他引起的。他最后的重要著作是三卷本的《吉福特讲演》：《自然宗教》、《物质宗教》和《人类

宗教》(1882—1892)和《献给神话学》，此书出版于1897年。在这本书中，“他集中其毕生研究得来的论证，以应付他与兰格的论战。他重述过去写下来的每一件事，并在这两部孪生著作中一再重复过去的说辞。”① 他于1900年逝世。

在麦克斯·缪勒论宗教问题的全部著作中，有一个基本特点：一方面是关于宗教在人的心中和思想中的起源以及宗教与道德和神话相联系的各种途径；另一方面是关于适合于研究宗教现象的方法问题。但是这两方面问题彼此很难分开，因为对前一过程的理解，必然规定现代学者为了整理和解释证据而必须采取的步骤。

先谈宗教起源问题。麦克斯·缪勒坚持主张，全部人类知识开始于能为感官记录下来的有限实体的知觉。然而，他认为这些知觉常常包含着超出其自身的某些东西。问题在于，对任何对象的知觉必然同时知觉到不属于该对象的东西，知觉到在该对象本身之外或与之对立的东西。如：它过去如何，今后如何，效果如何，“……在对有限物的知觉中，我们常常也知觉到无限物。”② 麦克斯·缪勒把这种对于并非感官直接对象的某种东西的知觉，看成是“宗教的根据”：“我坚持认为，在人能谈说作为无限天空的特尤斯(dyaus，古代印度宗教中的天神之一——译者)之前，他所感触到的东西，必定不是象其他一切事物那样的有限之物……”。③ 这就是宗教的起源：即对于无限物的知觉。但是，这种知觉就其本身而言并不是宗教，因为宗教还必须有更多的东西，如道德意识。当道德意识与对无限物的意识明确地联系

① 道尔森：《英国民俗学家》(1968)，第166页。

② 缪勒：《自然宗教》。《全集》第1卷(1899年)，第123页。

③ 同上书，第129页。

起来时，宗教就诞生了：

> 人们在暴风雨、天空、太阳或月亮后面发现了某种未知的力量，因此之故，当人们开始感觉到他不得不做他不喜欢做的事情，或者不得不放弃他乐意去做的事情的时候，我们于是便最终立足于宗教的大地之上。①

因此，宗教是

> 对那种显示出能够影响人的道德品性的无限物的知觉。②

自然宗教，作为全人类共同具有的东西，乃是宗教之每一发展形式的本体。在这里，也和在其他许多地方一样，说明麦克斯·缪勒是启蒙思想的真正产儿，是康德的真正门生。

在这方面，同样值得注意的是，他对任何可以称之为"祭司政治"之类事物的憎恶。他把祭司政治视为一切真正宗教的致命伤。实际上，他个人正式参加的宗教社团是由这一点决定的。他是英国国教会的一位忠实成员，这并不是因为他在宗教改革的结局上，或在罗马教皇继承权方面持有什么特别强硬的观点，而是"……因为我认为它的成员比起其他教会成员来，在摆脱祭司权术上，享有更大的自由和更多的免疫力。"③ 从根本上说，他相信宗教在制度主义的死亡之手的支配之下，将不可避免地趋于衰落。一个人离任何传统的本源越近，他就离自然宗教的观念越近。

按照麦克斯·缪勒的观点，正是在印度的吠陀宗教中，这种

---

① 缪勒：《自然宗教》。《全集》第1卷第169页。

② 同上书，第188页。

③ 《生平和书信》第1卷，第391页。

自然宗教的观念几乎最大限度地得到实现。

对于学者说来，人感知到自然现象之外的无限物的原初状态，看起来是容易得到的。学者在那里可以看到人在拒绝用精心构造的神话学予以整理之前对自然做了些什么。在麦克斯·缪勒说明这一主题的许多论述中，我们可以把下述一段话作为十分典型的说明：

> 我们在吠陀圣歌中看到神的最初启示，看到惊奇和怀疑的最初表现，第一次看到关于这个可见的和有死的世界背后必有某种不可见的、不死的、永恒的或神圣的东西。任何一个读过梨俱吠陀圣歌的人都不可能再怀疑它就是最早的雅利安宗教和神话的起源。几乎所有的吠陀主神都具有明白无误的物质特性的痕迹。他们的本来名字告诉我们，它们全是巨大的自然现象的本来名称。如火、水、雨和暴风雨、太阳和月亮、天空和大地。随后，我们可以看到这些所谓的神和英雄是如何成为各种神话传说的中心的（不管讲说神话的雅利安人居住在什么地方，亚洲也好，欧洲也好）。这是我们获得的一个一劳永逸的结论。这个亮光发出的光线远远超出了吠陀的神话和宗教，照亮了其他雅利安民族神话和宗教史中最幽暗的角落，这些民族并不是没有通过他们的语言而与那些讲雅利安话的人发生联系的。①

• • •

麦克斯·缪勒著作的另一面涉及宗教研究得以进行的方法和宗教学的性质。他的最终目的是建立一种关于人类思想的完全的科学，为此，他确定了四个阶段：以语言学为开端，经过神话学和宗教学，而以思想科学为最终目标。

① 缪勒：《关于吠檀多哲学的三次讲演》(1898)，第25—26页。

麦克斯·缪勒继承了他的哲学导师、主要是黑格尔和谢林的思想，确信如无理性则无语言，如无语言则无理性。他在《语言学》中写道："……严格说来，正如没有语词就不可能进行思想一样，没有思想也不可能使用语词。"① 因此，语言的发展和人类精神的发展不过是同一过程的两个方面。但是，语言如何开始？扼要地说（因为这不是我们可以详尽地讨论的问题），是随着一些"词根"（即语言的终极事件）的编构而开始的，这标志人从其诞生之日就是有理性的。在这个问题上，麦克斯·缪勒是一个反达尔文主义者。他在其《比较神话学》中曾说过：

> 然而，我们在任何地方都碰到的人的形象，越来越多地出现在我们面前，从其开始之日就是高洁的、纯粹的……我们可以尽其可能地追踪人的足迹，甚至远至历史的最底层。我们看到，人从其诞生之时就拥有神圣的天赋，具有一种健全而又冷静的理解力。人性观念从动物兽行的深处缓慢地脱颖而出，而这种动物的兽行决不可能持续到我们的时代。②

他继续寻求论据，以证明进化论的人类学者的某些假说，是不能在为他所知的任何证据的基础上予以承认的。实际上，他与一些人类学者（特别是安德烈·兰格）的争论，由于主角们的不同的门户之见，已经造成了极大的困难。

思想开始于语言，在语言构成的第一期，为适应最必需的观念（代名词、介词、数词、家务用语），于是发明了语词，他称之为"语词的形成期"。接下来是"语词的辩证期"。三个主要的语系（闪米特语系，雅利安语系和图兰语系）分离开了，文法形式日益

① 缪勒：《语言学》(1861)，第72页。

② 《论文选集》第1卷(1881)，第306页。

固定。第三个时期是进入"神学或神话时期"。在这个时期中，鼎鼎大名的"语言疾病"造成了语言的实在感。麦克斯·缪勒把这一时期嘲讽地解释为"在人类理智有规则的进步过程中，最有可能动摇我们的信仰"① 的时期。对这一时期奇特事件的调查研究，构成了神话学。

以卡尔·奥提弗雷德·缪勒和阿达尔伯特·库恩等学者在此之前的著作为基础（库恩的《关于火与诸神饮料的起源》于1859年问世），麦克斯·缪勒把这个问题的探索追溯到人对自然现象的理解。库恩对此已做了许多研究，简单地宣称，诸神乃是巨大的自然力——太阳、月亮、星、雷、闪电、暴风雨以及其他——的人格化。然而，麦克斯·缪勒走得更远。在他看来，问题在于对原初的人格化过程作出解释。他只能把这种人格化过程假定为人类心灵中的短暂的疯狂时期，即上面所说的"语言疾病"的产物。但这种"语言疾病"是什么东西呢？

麦克斯·缪勒的出发点是，他注意到，印-欧语言最初没有抽象的词，只有动词的词根和简单的名词。但是，"表示自然物的词"（"Nature-words"），如白天和黑夜、春天和冬天、暴风雨和雷霆之类，实际上都是抽象名词，因此，它们必定是比较晚近的时候才得以构成的。虽然这是近期的事，但古代语言的结构也赋予这些相同的词以性别（"gender"）。既然语言和思想有着非常密切的联系，因此：

> 只要人是用语言来思想，人如果要说早晨和晚上，春天和冬天，而不赋予这些概念以某种特殊的、活动的、性别的，以至人格的特性，那是完全不可能的……②

① 《论文选集》第1卷(1881)，第308页。

② 缪勒：《比较神话学》(1856)，第72—73页。

这样一来，在语言疾病的这样一种过程中，名词“黎明”(“dawn”，阴性)变成了“黎明的她”(“She of the dawn”)，成了一个人。人们从而可能开始讲说有关她的故事。其中还包含有其他过程，但这种语言疾病无疑是最重要的。

比较研究的结论是，印度吠陀神话的出现，较之于希腊，代表着这一过程中更早的一个阶段：

> 吠陀是雅利安人种的真正神谱，至于赫西阿德的神谱则是原始想象的一幅歪曲了的讽刺画。如果我们打算知道，尽管人心具有关于某种神圣力量的自然意识，它是否仍为语言的不可抗拒的强力所迫，而必然地、不可避免地把语言应用于超自然的和抽象的观念，那末，我们便必须阅读吠陀……①

从比较宗教学看来，赫西阿德和荷马的诸神都不是神，“他们都是没有演员的假面具——是人的创造物，而不是人的创造者；他们都是‘无神之名’，是没有存在的名称，如果没有名称，他们就不存在。”②

对麦克斯·缪勒说来，从每一个雅利安人的例证(以及许多其他的例证)，实际上似乎可以把人类关于这一主题的思想追溯到人关于太阳的幻想。真正说来，麦克斯·缪勒认为，一切神话都表现为太阳神话：

> 我们把早晨叫做什么？古代雅利安人叫做太阳或黎明……我们把中午、黄昏和夜晚叫做什么？我们管春天和冬

① 《论文选集》第1卷，第318—319页。

② 同上书，第382页。

天叫做什么？我们管年和时间、生命和永恒叫做什么？古代雅利安人把这一切都叫做太阳。但是有智之士奇怪了。他们说道：古代雅利安人竟会有如此之多的太阳神话，这是多么奇怪呵！为什么我们在每一个时代都说"早晨好"，我们受制于某种太阳神话；每一位高唱"五月再次把冬天从原野上赶走"的诗人，都受制于太阳神话。报纸上的每一期"圣诞节号"——鸣钟送旧迎新——都充满了太阳神话。人们切勿害怕太阳神话。①

不幸的是，其他一些自然神话学者仍然在许多问题上赞同麦克斯·缪勒的观点，并以同样的确信宣称，闪电，或众星，或某些其他的自然现象都是神话思想的原始单元。然而，自然神话说的一些矛盾之点被安德烈·兰格愉快地抓住了。他从1875年起，在好些年内，以某种几乎相当于个人宿怨的态度来反对麦克斯·缪勒。他的确成功地(不管他是正确的，还是错误的)在许多方面羞辱于他。

然而，在麦克斯·缪勒看来，神话学与宗教的关系不是本质上的，而是偶然的。神话在一切场合都是暧昧的真理之退化的表现。对于存在于太阳和其他自然现象之后或超乎于其上的无限物的知觉，构成了宗教；使用语词去描述这些相同的现象的必然性产生了各种神话，即太阳神话或别的神话。因此，洞察神话以了解隐匿于其中的宗教精神，过去和现在都是必需的。当然，现存的资料是混乱的，但仔细的考察和比较研究能够给予我们以知识，使我们越过资料而把握宗教的本性。这就是"宗教学"的领域。它的方法也就是语言学和神话学所用的那些方法，但

① 道尔森的《英国民俗学家》(1968)引用了这段话，还引用了许多其他的例子。见该书第163页。

它的焦点仍和过去一样放在神话学上。但是宗教学并不因此而缺少科学性。在宗教领域，一如在语言和神话领域一样，"只知其一者，则一无所知"。宗教尤其如此。

> 所有比较高级的认识都是通过比较研究并以比较研究为基础而获得的。如果说，当今的科学探索，其特点就是卓越的比较研究，那末，这实际上就意味着，我们的探索现在是立足于我们所能得到的最广泛的证据之上，建基于人类精神所能把握的最广阔的迹象之上的。①

在《宗教学导论》中，麦克斯·缪勒第一次详细地讨论了这门新的科学。他把宗教学分为〔"比较神学"和"理论神学"〕两部分。非常有趣的是，这两个部分的名称都是用"神学"一词组成的。这或许是用以标志其来源，或许至少是标志其令人肃然起敬的性质。"比较神学"即是宗教学部分，它单纯研究宗教的历史形态；"理论神学"(或多或少相当于教义神学和宗教哲学的混合物)则试图说明任何形态的宗教之所以可能的条件。然而，就麦克斯·缪勒的全部意图和目的而言，他的兴趣集中于第一部分。正如我们所知的那样，正是这一部分发展为对宗教的比较研究。比较研究的基本原理并不需要作进一步的论证。麦克斯·缪勒根据其座右铭"分类和征服"的原则，把比较原理和分类原理合并起来。他已经把分类原理应用于语言学，即划分为雅利安、闪米特和图兰三大语系。在分类方面，他避免说什么"真正的宗教"和"虚假的宗教"，甚至也避免说什么"天启的真理"和"自然的宗教"。按照他的意见，这两对术语对科学的宗旨而论，都没有任何价值。

---

① 缪勒：《宗教学导论》(1873)，第12页。

实际经验的宗教，不管是现存于世的，还是已经消逝的，都为科学研究提供了对象，使我们深入于宗教的本性、人的本性和人类思想的本性。因此，宗教学作为理想的人道主义的一个因素而占有值得骄傲的地位。因为，我们在研究宗教的过程中，也就在人的各种思想和经验的顶端研究着人：

> 一种宗教无论它可能是何等的不完善，多么的幼稚，它总是把人的灵魂置于上帝的面前；而上帝的概念无论可能是何等的不完善，多么的幼稚，它总是代表了人类灵魂在当时所能达到和把握的无上完善的理想。①

因此，宗教学便不知不觉地进入到思想科学之中（顺便提一下，思想科学是麦克斯·缪勒晚年的一本部头很大、但意义并不大的书的题目）。

麦克斯·缪勒是在德国浪漫派唯心主义气氛中成长起来的。可能正是这种唯心主义传统使他远不仅只是一位历史学家，也不仅只是一位语言学家。对于麦克斯·缪勒说来，了解宗教的目的在于了解人，也在于说服人们互相了解。与此并非无关者，是要请大家记住，他为1893年于芝加哥召开的世界宗教会议热情鼓吹；还要请大家注意，今天的印度把他视为促进东—西方互相了解的先驱，建立"麦克斯·缪勒纪念堂"，对他表示尊敬。人们感到，他会对此感到满足。因为这属于他所希望的未来宗教的模型。他相信，未来定将承认一种新形态的宗教，它不是来源于他所知道的那种历史上的基督教，而是产生于各种真理宝库的全体；而这些散布于世界各地的真理宝库将会为人们所发现。由于人道是神圣启示的领域，它将是"真正的人道宗教"：

---

① 缪勒：《宗教学导论》(1873)，第263页。

它将是超越基督教的历史过程的基本结果，尽管在某种意义上我们也许仍得称它为基督教。"未来的真正宗教将成为昔日一切宗教的完成。"①

他相信，这种宗教作为耶稣基督所教导的伦理和道德观念潜存于基督教的核心之中，不过现在被若干世纪以来的附加物掩盖了。正是这种宗教的核心理想，将会对宗教的热望以最终的回答，而这些宗教的热望是由于圣灵的活动而在人心中培植起来的。正是在这里，人们可以找到真正的上帝；一切宗教所追求的正是这种理想。

• • •

最后，我们可以问：麦克斯·缪勒所完成的工作究竟是什么？当然，他已经使"宗教学"这个术语流行开来。但是，在某种意义上，这是他各种成就中之最微不足道者。更为重要的是他给予比较的宗教研究以一种推动，一种形态，一套专门术语和一系列观念。他网罗了整整一代学者参加他的事业，在其《东方圣书集》计划中担任主编、翻译者和注释人；他还在他自己选择的印度学("Indology")领域中，尽力建立了一套建成印度学的高标准。他差不多是出自偶然地为西方世界准备了后来所谓的各种宗教的对话，这是因为他不仅坚持对已死宗教要准确考察，而且还坚持在考察现存宗教时要寄予同情之心。当他在神话诠释领域中的涉猎和偏激之词被人们忘记时，上述这些贡献人们应该记在心中。

这并不是说，麦克斯·缪勒独自一人建立了宗教学或比较宗教学，他本人并没有这样说过；如果我们为他提出他并未提出过的声明，那是不明智的。1905年，鲁易士·约尔丹写到他时

① 《生平和书信》第2卷，第135页。

说："他作为这门新学科的先知和先驱者之一，为它所做的贡献，无限地超过他作为这门新学科的奠基人和主持人而被赋予的特权。"① 约尔丹引证了蒂勒的意见："由于这门新的科学的基础只是刚刚才建立起来，他〔麦克斯·缪勒〕不得不使他的建设计划服从于读者和听众……〔他的《宗教学导论》〕致力于宗教学的初创，而不是宗教学的结果；它先为宗教学作辩护，而不是使之升堂入奥。"② 就此而论，这是完全正确的。但它忘记了说明麦克斯·缪勒的一生和著作所造成的总的印象，而这种印象实际上是科学界的一种新的力量。麦克斯·缪勒忽视了他的问世著作在文体上的优雅这一类小事。缺乏优雅的文体常常是学者的障碍物。事实上，在麦克斯·缪勒之前的宗教研究领域中，尽管有广泛而且充分的资料，但却是杂乱无章的。在他之后，人们可以看到，这个领域已作为一个整体服从于一种方法，总而言之，得到了科学的处理。

但是，正如我们已经指出的，麦克斯·缪勒之星，早在他生活历程终结之前已开始殒灭。这有种种原因。但最为重要的是：一方面，他遭到来自达尔文主义的人类学者、特别是安德烈、兰格的一系列严厉批判；另一方面，比较语言学迅速发展到新的领域，他在语言学方面的许多假说过时了。

在这种情况下，使麦克斯·缪勒遭受双重不幸的是，他的那些门徒（特别是在神话学领域内）总是热情有余而常识不足。我们没有必要详尽地旧事重提。不过我们可以提及令人尊敬的乔治·威廉·柯克斯（1827—1902）的意见。他是《神话学手册》（1867）和《雅利安民族神话学》（1870）和《比较神话学和民俗学

① 约尔丹：《比较宗教学，它的发生与发展》（1905），第522页。
② 同上书，第523页。

导论》(1881) 等书的著者。①柯克斯把麦克斯·缪勒关于宗教之外在说明的"太阳神话说"发展到非常极端的地步，以致麦克斯·缪勒也有点晕头转向，而安德烈则大声狂呼上帝已把他们二人送交他的手中（意思是由兰格对麦克斯·缪勒和柯克斯二人进行审判——译者）。

部分地是由于这些他未曾控制的偏激之词，其结果是使得麦克斯·缪勒在其生活的最后几个十年成了不合时宜的人物。对他的深孚众望的尊敬为别人所取代，这些人所关心的事项，不是关于语言学的复杂事实，而是达尔文派人类学的粗疏暧昧的产品。

尽管麦克斯·缪勒所写的著作和建立的〔宗教学的〕基础并非如他本人所相信的那样坚固，但我们在它上面进行建设却不是不可能的。

---

① 关于G.M.柯克斯的情况，请参见道尔森的《英国民俗学家》第174页及以后诸页。

# 第三章 “达尔文主义使之成为可能”

大约在比较宗教学这门新兴学科出现于世的开头二十年间，在处理材料方面居于统治地位的，是麦克斯·缪勒的语言学方法。语言学家们最明显的兴趣、最突出的成就是在神话学领域，也就是在用语词和故事表达出来的概念化的宗教领域。这并不是说，那些“全面”热心于宗教的少数学者都必然是语言学家，但多数学者都曾受过古典希腊罗马语言文学或闪米特语言文学的训练，他们把这当成是研究的自然途径。当然，语言学家的兴趣所在只是文字资料。作为宗教史学家，他们的研究方法基本上是从旨在处理闪米特文献和印欧文献的过程中而得以发展起来的。其他有关人类最早的历史和人类最早的宗教的资料，很难引起他们的兴趣。在这些学者圈子中有一个倾向，认为“低级的”宗教——后来德·布罗斯把它归属于“拜物教”(Fetishism)一类——是一个长期退化过程的最后结果，因而不值得认真对待。

麦克斯·缪勒虽然对〔事物的〕发展确信无疑，但对达尔文主义者却持怀疑态度。然而，到1880年左右，达尔文主义者的假说实际上已不可抗拒。斯宾塞已在理论上把人类文化的各个方面都纳入于进化论的说明模式之中，现在的问题只是在细节上弄清斯宾塞的洞见。进行此项工作所需的“标签”(Label，指说明问题的概念或图式——译者)仍有许多选择，但在当时，“人

类学"一词迅速地获得了越来越多的理由，使它成为与人有关的进化论的最好标签，成为能容纳最具进化论的理论（包括那些关于宗教的进化论）的保护伞。人类学在理论上宣称它不涉及宗教的真实或虚假。T.H.胡克斯莱曾于1878年说过，人类学主张它绝对地、完全地避开这些问题，但他又宣称："……宗教的自然史，以及人类不同种族所接受之宗教的起源和发展，都是人类学的正当而且合法的领地。"① 正如我们将会看到的那样，不同种族的价值判断仍然是共同的。

从达尔文主义者的观点看，宗教成了并非从来就有的东西。它从某种天启真理的实体变成为一个发展着的有机体。对于科学精神而言，这一发现的整个过程真是有点令人陶醉，似乎若干世纪积存下来的尘垢在顷刻之间清除一净，把巨大的奥秘、复杂性和美揭示出来。一位人类学家在1908年写道：

"如果物质世界没有成为人类研究和反思的对象，当代哲学就不能实现如此完全和普遍有效的革命。按照进化论的观点、包括人类在内的整个有机世界，展现出一种统一、和谐和壮美，这是任何思辨哲学体系在此之前从未发现过的。"②

三年后，牛津大学人类学家R.R. 马雷特把上面所说的全部情况归结为简短的一句话，他写道：

人类学是用进化观念照亮和影响的人类的整个历史……人类学是达尔文的产儿，达尔文主义使之成为可能。如

---

① 狄伦贝格的《新教思想和自然科学》(1961)对此问题作了卓越的考察，见该书第219页及以后诸页。

② 蒙洛：《人类学》载于《宗教与伦理百科全书》第1卷(1909)，第57页。

果否定达尔文主义，你就必须同样否定人类学。①

在达尔文主义者的革命之前，由于各式各样的"未开化"地区进入到西方人的视野之中，许多人曾试图去描述和描绘它们。就此而论，人类学的先驱实际上也就是比较宗教学的先驱，而他们恰恰又在相同的地方遭到失败。早期的人类学研究者虽然有适当的动机和足够的资料，但他们却缺乏一种使其资料系统化的适当方法。部分地由于这个缘故，他们的工作带有一定的随意性。完全可以理解，这也由于他们倾向于把注意力放到那些洋洋大观、稀奇古怪和荒诞不经的东西之上所致。因此，人们对人类学家的工作倾注以某种"憎恶之情"。正如安德烈·兰格所说，"人们认为，人类学者所垂涎的对象，乃是淫猥不净的野蛮人的淫猥不净的礼仪……"上流阶层中的任何人实际上都不愿献身于这种职业，而学者也正是属于上流阶层。但是，新起的进化论彻底改变了这种情况。按照新的进化论观点，"原始人"的意识已经脱离精神系列的最低级，尽管它具有孩子气，仍可以视之为人，因此而值得研究。原始人的宗教尤其值得研究。即使人们只不过把它作为一种手段，借以论证人类的宗教信仰通过这几个最早的阶段而达到伦理——神教的高度，或不可知论的高度（不管这二者何者更为可取）。

种种因素形成了十九世纪晚期的人类学。首要的因素当然是与"原始"人的实际接触。在欧洲的殖民扩张时期，这种接触迅速增多。在整个十九世纪，文明的边界线越过大西洋向西推进。虽然人类学的最主要的目的，不一定是研究处于文明边缘的人的意识，但到十九世纪末，却写出了许多论述北美印第安部落民

① 马雷特：《人类学》(1911)，第8页。

宗教的颇有价值的著作。其次是史前考古学的发展。汤姆逊和华萨埃的“三个时代”理论显得特别重要，它为对过去无法分类的资料进行一种类似于编年学的分类提供了基础。第三是关于“遗存物”(Survivals) 的理论。它在原始之物与史前之物之间设定了一个简单的等式。因此，“遗存物”乃是文化(诸如宗教之类)的要素和组成部分，它在某个地区或某个民族中，由于某种原因停止了进化，这就使它可以被当作一种活的化石，是我们能对之进行研究的原初状态，从而有可能解答文化(如宗教) 的起源和早期的历史等等问题。于是，对澳大利亚土著部族的研究便成了流行的消遣，研究者坚信他们所研究的东西恰好就是“石器时代人类的宗教”。

然而，要发现“遗存物”并不一定非走到天涯海角不可。欧洲农民以及世界各地普通人的通俗信仰也为奋发有为、富于进取精神的研究者提供了同样富饶多产的研究园地，这就是“民俗学”(Folklore)。这个词是古物专家威廉·约翰·汤姆斯于1846年创造的(当然，这种研究并不是新发明)。到 1913 年，G.L. 高蒙用条顿人特有的精确，对民俗学下了这样一个定义：

> 民俗学是关于民族中之个人的，民族中之群体的和一个地区之居民的习俗、礼仪和信仰的研究；而这些民族和民族中之群体与其所属的国家与政府所采纳的习俗、礼仪与信仰是有距离的，甚至常常是直接对抗的。①

安德烈·兰格早在数年之前就非常简明地（如果不是过于带有倾向性地)把民俗学定义为“关于遗存物的研究”。到十九世纪

---

① G. L. 高蒙：《民俗学》载于《宗教与伦理百科全书》第6卷，(1913)，第57页。

末，民俗学成了人类学的一支国内布道团，它对比较宗教学也在或多或少的程度上起了同样的作用。由于研究方法日益精确和日趋完善，情况益发如此。

在英国，沃尔特·司各特爵士的《苏格兰民谣集》可能是十九世纪这个领域中的第一部主要专著。但司各特所收集的只限于民歌一类，后来，收集下里巴人的民间故事和考察更为精雅有趣的习俗的人就更少了。在德国，在十九世纪三十年代，这个运动与雅各布和威廉·格里姆的名字联系在一起，在此以后的整个十九世纪，则与威廉·曼哈尔德的著作联系在一起。

威廉·曼哈尔德(1831—1880)严格说来并不是学者。他是个遭逢不幸的图书管理员和档案保管员，被某些人猜疑为他所研究的北欧传说中的侏儒，一生默默无闻。早年，他专注于研究日耳曼人的贵族化了的神话，写了两部著作：《条顿神话》(1858)和《条顿人和斯堪的纳维亚人的神》(1860)。但在他于家乡城镇但泽与奥地利、丹麦和法国的战俘作了长期、大量的访问调查之后，他把自己的注意力从神话的高级形式转向神话的低级形式——这些低级神话讲的是有关森林、田野和五谷的仙女和精灵。他认为，这些低级形式的神话一方面是古代信仰的真正遗存物，另一方面是原始智慧的产物，正是这种原始的智慧产生出了伟大的传奇，这些伟大传奇在更为高级、更为发展的成套的神话中可以见到。这项研究的结果是写出了三部重要的著作：《五谷的精灵》(1868)；《条顿人的树木崇拜》(1875)；最为著名的是《古代的森林—田野崇拜》(1875—1877)。曼哈尔德的这些著作，实际是在用语言学方法进行的神话研究和新近兴起的人类学之间建立起一座桥梁。与语言学派比起来，他更近似于人类学派。他对麦克斯·缪勒的著作评价不甚高。曼哈尔德的著作被认为具有持久的重要意义。在比较人类学领域内，他是弗雷泽的《金枝》

的最为重要的先驱之一，在条顿宗教的概括性研究中，他的著作确立了具有深远意义的先例。

如果说，民俗学在其开始的最初几年里所得到的关注，在一定程度上来自充满热情、但却轻率的业余爱好者，这大概是事实。1905年，约尔丹对此作了这样的评论：民俗学研究迄今为止除了“庄严地浪费时间之外”，收效甚微，因为，在研究中，“臆断、闲扯、不完善的观察和草率地下结论”，常常“篡夺了公正冷静和科学精确性的地位”①。不幸的是，约尔丹的评论有其正当的理由。然而，无论怎样说，也应该承认，比较宗教学也难免与此相同的批评。

然而，人类学和民俗学之间的联系是显而易见的。道尔森称之为“民俗学家大队”中的那些人——安德烈·兰格、G.L.高蒙、阿尔弗雷德·纳特、E.S.哈特兰德、爱德华·克洛德——在某种意义上既是人类学家，又是民俗学家②。在物质落后民族的古代信仰与物质发达社会的古代信仰之间，它们的区别只有程度不同之分，没有种类不同之别。无论何种情况，都可能是，或者就是宗教进化的最早几层阶梯。

• • •

在英国，除了赫伯特·斯宾塞之外，还有两位著作家最早在其著作中使人类学资料与宗教思索达成了意义深远的结合，他们是约翰·拉布克爵士（后来的巴维巴利勋爵，1834—1913）和爱德华·伯内特·泰勒（1832—1917）。要证明此二人谁先谁后并没有多少意义。他们感兴趣的领域并不相同。拉布克更关注于史前问题，他的第一部主要著作《史前时代》（1865）负有使说

① 约尔丹：《比较宗教学：它的发生与发展》（1905），P，xx。

② 道尔森：《英国民俗学家》（1966），第202页及以后诸页。

英语的读者大众熟悉史前观念的重大责任。顺便说一下，正是在这部著作中，第一次出现了“旧石器时代”和“新石器时代”这两个术语。泰勒更关注于遗存至今的原始民族，他的第一部著作《阿拉华克》(Anahuac, 1861)对墨西哥人进行了民族学的研究。然而，他们的主要著作出版时间相距不过一年，拉布克的《文明的起源和人的原始状态》出版于 1870 年，泰勒的《原始文化》出版于 1871 年。拉布克比泰勒更为多才多艺，他从未在大学从事过研究，他的专门职业是银行家和政治家，他的写作主题很广泛，涉及与人类学和比较宗教学无任何关系的主题。

在拉布克的著作中，我们发现了我们在第一章结尾所说的那种倾向的第一个英国范例。这种倾向就是把孔德派的历史哲学与达尔文主义者进化论的科学材料广泛地结合起来，按照这种方式提出了关于人类宗教进化的理论。他的信念在进化论者中是共同的：“处于智力发展相同状态的各个种族，不管它们的起源如何不同，也不管他们居住的地域如何不同，都具有非常相同的宗教观念”。简言之，这是一种应用于宗教的“直线进化论”(“unilinear evolution”)。

在此基础上，拉布克得出了一个假说性的结论：他相信宗教一直在发展，宗教的进化阶梯有六个级次：第一级和最低级的是“无神论”。在这种状态下，人类没有任何正规的神话体系，也没有得到承认和规定下来的信仰模式；以下的阶段是“拜物教”(fetishism，取自布罗斯)；“自然崇拜或图腾崇拜”(Nature-Worship or totemism，取自麦克林南)；“萨满教”(Shamanism)；“偶象崇拜或神人同形同性论”(Idolotory or anthropomorphism)；最后是“伦理——神教”(Ethical monotheism)。这实际上是孔德关于文化进化三阶段论中的前两个阶段的一种扩展的和改进的形式。

从更精确的认识来看，这个图式作为整体几乎没有什么值得赞许之处。他的第一个基本原理是以这种信念为基础的，即相信某些原始种族没有任何使我们能够把它称之为宗教的东西，这种信念在十九世纪的人类学家和旅行家中并非罕见，但却被泰勒断然拒绝，从此不再得到人们严肃的拥护。人们最多只能说，如果某个人是用不能使人满意的“宗教”定义来进行这类研究工作的话，那末，古代的某种类型的信仰和行为看起来可能不属于宗教范畴。“无神论”之后的那几个宗教进化阶段无疑具有宗教的要素，但它们彼此之间的进化关系（作为职能关系的对立物）是完全不能证明的。拉布克的最后一个假设，即宗教与道德的联系，只能出现在宗教信仰的最高阶段，在许多年内以这种或那种方式继续得到人们的承认。尽管从拉布克生活的年代以来，所有与之相反的证据堆积如山，但上述假说仍一直未被完全放弃。

• • •

拉布克的同代人爱德华·伯内特·泰勒的著作在人类学和民族学的学说史上理所当然地博得了大量美誉，这完全是恰当的，因为他作为这两门科学的奠基人的地位是无可怀疑的。泰勒在比较宗教学史上是同等重要的，一方面是由于他是宗教研究中所谓的“人类学派”在英国的主要代表，另一方面是因为他是“万物有灵论”之父①。然而，在这两个方面，泰勒都不是绝对的创始者。他在人类学中是一位使之系统化者；就万物有灵论而言，他是十八世纪所创造的这个词的革新者。燃素说的创始人德国化学家乔治·恩斯特·施塔尔（1660—1734）曾使用“万物有灵论”这个词，用来概括关于一切生物产生于“生命”（anima）、

① 马雷特的《泰勒》全书皆可读到此种论述。

"灵魂"(Soul)或"精神"(mind)的学说。泰勒借用了这一术语并赋予它以自己的意义。正是在泰勒所赋予的意义上，这个词成了二十世纪早期通用常见的词汇。荣格及时把 animus 和 anima 等词应用于完全不同的事物，但这一发展与我们现在所讨论的问题无关。

泰勒出生于教友派世家，因此他与正统的基督教从来没有密切的关系。在比较宗教学的早期阶段，正统派基督教对之怀有严重的敌意，他于十六岁离开学校之后，进到一个制造铜器的家庭公司，但他的健康不适应工业界的需要。1835 年，他奉派赴墨西哥旅行以恢复健康并从事研究工作。同行者有教友派教友亨利·克雷斯特，此人是当时史前考古学者的领导人之一。他们结下的友谊，以及这次旅行，使他摆脱了制铜业，进入到人类学者的行列。在他返回英国途中，他着手进行由这次墨西哥之行的经历加强了的系统性的研究，终于写出了《阿拉华克》(1861)；《人类早期史探讨》(1865)以及《原始文化》(1871)①。1884 年，泰勒被任命为牛津大学的人类学讲师(Reader)。这是世界上第一个设立的这种职位。1896 年，他被授予为这门课程的教授。他没能成功地使人类学普及化。他的学生为数甚少。但 1912 年，一个骑士身份的人使他的个人荣誉得以彰显于世。从此，牛津大学的人类学在温文尔雅的 R.R. 马雷特的主持之下，获得了新的生命。

泰勒作为宗教领域的一位理论家是达尔文、伯奇尔·德·伯热斯、德国人类学家巴斯坦和魏兹、孔德和斯宾塞以及流行

① 他的实地经验不一定很多。马雷特特别提到他对实地经验的轻视："整个说来，必须把泰勒归类为从事研究工作的人类学者，一个漫游于书本世界的人"(《泰勒》,1936年版第41—42页)。另一方面，洛维把泰勒称之为"空谈理论的人类学家的真正反对者"(《民族学史》,1937版，第69页)。

于当时的学说塑造而成的。他是一位进化论者，他把人类文化视为从低级形式发展为高级形式的连续系列。不过，他对那些或是论证、或是反对流行于世的普遍的直线的进化论作出评价时，与大多数同代人相比，是比较有弹性的。他提出一个大家熟悉的假设：精神文化的发展有可能通过类比法从物质文化的发展推演出来。他是最早对上面所说的"遗存物"（这个词实际上是泰勒创造的）理论作出概括说明的学者之一，"遗存物"理论使人们有可能（或者说看来有可能）去研究现代的"原始形态"，并在其中发现史前的基本状态。由于这一点非常重要，我们对此稍费唇舌多说几句，可能是理所应当的。

泰勒在《原始文化》第一卷中写道：

> ……〔遗存物〕乃是〔处理事情的〕程序、习惯、意见，以及诸如此类，它们通过习惯力量继续留存于不同于其起源地的新的社会形态之中，它们因此而作为某种更古老的文化形态的证据和实例保留下来，而比较新的文化形态乃是从比较古老的文化形态发展出来的。①

换句话说，遗存物乃是被进化潮流遗留下来的文化或社会的要素（就我们所要讨论的题目而言，乃是宗教的要素）。因此，如果在别的未开化民族中找到了某种"宗教的"概念，那就可以理所当然地推论出：这个概念无疑相应地属于人类进化过程、从而也是宗教进化过程的某个比较早期的阶段。一当我们作出了一系列的这种推理，我们就有可能构造出一个精心推敲的结论。几年之后，亨利·巴尔弗尔从这一原理出发作出结论如下：

> ……我们缺乏历史学和考古学的证据来证明从简单到

① 泰勒：《原始文化》第1卷（第6版，1929），第16页。

复杂的发展的真实连续过程，但这种缺乏并不妨碍我们去考察人类智能发明物的早期历史，也不妨碍我们去构造一种联想的、貌似有理的、多半是假设性的种种学说，举例说明一连串可能的结论。据此，某种非常特殊的形态被回溯到一个连接点，通过这个连接点，我们可能达到它的初期的原型，甚至达到其最终的发源地……在任何地方，如果真实的民族学上的序列尚未找到，对这种范例的比较研究就是有效的，即使它们是现代的例证，但如果按照其显而易见的形态学上的相似性予以分类，也表明这样一个事实，这些范例体现出一种直线形的趋向；在极端形式（即最简单的形式和最发达的形式）之间的空白处，充满了一系列中间形式，……无论如何，我们因此而有了一种〔进化的〕顺序。难道说，我们断定这一观点在很大程度上反映出了往日进化史赖以实现的、从最初形态开始的变异的实际年代先后顺序，不是合理的吗？①

这就是进化论的人类学赖以奠基的理论，它不仅对研究“人类智能发明物”非常重要，而且对宗教研究也非常重要。自不待言，它也是一种危险的理论。

然而，就宗教起源问题上的万物有灵论而言，人们今天所想到的主要人物仍是泰勒。我们过一会就会看到这一事实，但我们必须提醒人们应注意到泰勒在《原始文化》第一章中所写的一些话。由于泰勒看到“未开化的宗教”中的理智性观点与“某些传教杂志”（某种可以理解的感情）大相径庭，他接下去写道：

人们只要留心去把握未开化民族宗教的一般原理，就

① 巴尔弗尔：《彼特-理弗尔〈文化的进化〉一书导言》(1906)，第XII页。

不会有人仍然认为它是愚蠢可笑的，或者把它视为对别的民族是多余之物。它的信仰和实践远不是各种愚蠢行为的垃圾堆，它们从其开始之时在很大程度上就是前后一贯的、合乎逻辑的，即使我们只对它们粗略地进行分门别类，也可展现出其形成和发展的原理，而且可以证明这些原理本质上是合乎理性的，尽管这些原理是在强烈的、根深蒂固的无知这种心理条件下起作用的。①

这里就产生了一个不可避免的疑问："原始人的"宗教的现象，是否就象泰勒所说的那样总是前后一贯的、合乎逻辑的、合乎理性的呢？或者说，泰勒是否就没有把他的材料强纳入于他自己的某种"先验的"理性之中呢？他贬低了自发性和非理性在宗教中的价值，宣称文化中最具自发性的现象"……将会被证明，它们确定无疑地像机械事实一样处于因果秩序之中。"② 但是，在没有受过文化教育的民族（实际上还有其他的民族）中，过去和现在都有精神文化的广大领域，在这些民族中，因果秩序的状态可能完全被曲解。令人倍感奇怪的是，当泰勒非常醉心于万物有灵论的时候，他一直也非常醉心于对萨满及其所有典籍作出合乎理性的解释。非理性因素事实上接受了泰勒对它的这种简短的临终忏悔，在泰勒的各种著作中，他的全部分析都容忍了这种临终忏悔。

不过，我们可以带着这种警告着手研究泰勒的论证。他一开始就用一句精心推敲的话把宗教定义为"对精灵存在物的信仰"。他或许应该采用这样的句子："〔宗教是〕对不存在的精灵存在物的错误信仰"，虽然这也可能是不公平的。他接下去断言

---

① 《原始文化》第1卷，第22—23页。

② 同上书。

说："对精灵存在物的信仰出现于所有低等种族之中，我们对这些种族已经非常非常之熟悉了"。在他致施塔尔的信中，他以辩解的口气把这种信仰称之为"万物有灵论"(Animism)① 。

万物有灵论分为两个部分：

> ……第一，个人灵魂在其身体死亡和解体之后可能继续存在；第二 其他的精灵上升到强大有力的诸神的行列。②

对于灵魂主义的起源，泰勒说明如下：原始人对活体与死体的差异感到惊恐，对造成这种差异的原因感到惊奇。与此同时，对在其睡梦和出神幻觉中出现的幻影的原因感到惊奇，这两种情况的结合，便使原始人假定了某种"幽灵"(apparitional Soul)或"鬼灵"(ghost-Soul)的存在，它们在睡眠或出神时暂时离开身体，在死亡之后则永远离开身体；而在上述两种情况下，它们都可以到处游荡。泰勒正确地观察到，在许多语言中，"灵魂"(Soul)一词与"呼吸"(Breath)一词是联系在一起的；而且在许多文化中，人们相信具有多个灵魂。

泰勒按照自己的观点从人的灵魂出发进而推论到各种动物的灵魂和其他事物的灵魂，他指出：

> 文明世界广泛流行的所谓人与禽兽之间在心灵上绝对不同的说法，在未开化种族中是难以找到的。除非承认我们归诸于人类灵魂的那些特性，即生命和死亡、意志和判断，以及在幻觉和睡梦中见到幻影之类现象，也是禽兽所具

---

① 《原始文化》第1卷，第424—425页。在这方面，泰勒并不是第一次使用这个词。在更早一些的论文中就出现了。开其端者是《野蛮人的宗教》，此文刊于《双周评论》(1866)，第71页及以后诸页。

② 《原始文化》第1卷，第426页。

有的特性，就不可能有未开化民族的心理学。①

因此，"在原始人的心理学中"，动物像人类一样具有灵魂；各种植物和其他自然事物也是如此。泰勒说，这个观念虽然是错误的，但决不是荒唐可笑的。任何人只要努力回忆，都可证明这一点。儿童难道不就是把人格性赋予"柱桩与手杖、椅子与玩具"吗？与此相联系，令人颇感兴趣的是，诸如"未开化民族心理学"、"原始人心理学"和"幼儿心理学"之类用语经常出现于泰勒的著作之中。无论从那方面看，泰勒都是在用属于儿童的心理来描写人类的心理过程，并用儿童的变态思想（或者说，至少是不妥当的思想）来探讨宗教的起源。当人类还是儿童的时候，他显然是像儿童那样进行思考、说话和行动的。但是，同样明显的是，到十九世纪末，时代已经使人类脱离孩提时期。

然而，儿童时代的人只能按照其时代风气进行思想。泰勒用一种启示性的句子写道：

> 虽然野蛮人思想家的头脑中填满了许多有关生命、睡眠、疾病和死亡之类现象，他们似乎还是把他自己心灵的通常活动假定为当然而然的事情。②

泰勒也有许多视为理所当然的假定。正如安德烈·兰格扼要指出的那样："……如果我们记住，泰勒先生是用人类进化的模糊不清的根据来说明有关野蛮人的理论，我们必须承认，他是以巨大的机智和强有力的抽象推理来支持其理论的。"③泰勒确是如此。但是也有针对泰勒体系的其他反对意见。

---

① 《原始文化》第1卷，第469页。

② 《原始文化》第1卷第426页写道："事实上，万物有灵论是宗教哲学的基础。"

③ 兰格：《宗教的形成》（1900年第2版），第51页。

许多问题取决于遗存物理论的正当性，以及泰勒据此理论而作出的有关万物有灵论在世界宗教史中之地位的不正当的结论。泰勒在《原始文化》第二卷对万物有灵论作出了说明，认为万物有灵论是"自然宗教的直接产物"；万物有灵论是低级文化形式的特征，因此，"野蛮人的生活（继续留存于当代的石器时代的生活）可以正当地称之为人类远古状态的样本，不仅在物质生活方面是如此，而且在理智生活和道德生活方面也是如此。"①因此，泰勒完全相信万物有灵论是"石器时代的宗教"，宗教起源问题因此而得到解决。他错了。他作出了一个广泛的假定，即：物质文化的水平必然正确地相当于理智的、道德的、宗教的和文化的水平，而其中一个领域中的遗存物必然不可避免地相当于另一个领域中的遗存物。他假定：正如人是从比人低级的和非人的某物进化而来一样，宗教也必然是从比宗教更低级的和非宗教的某种东西进化而来。他假定，遗存物的桥梁在一切场合都延伸到有智慧的人类之外。这些假定没有一个被证明为是正确的。因此，泰勒关于作为宗教起源论的万物有灵论所说的一切，既完全不可能得到证实、也完全不可能得到证伪。②

泰勒的主要著作所做的工作是给予世界一个关于没有文字的民族的宗教信仰和宗教活动的第一流的概要说明③。万物有

① 兰格：《宗教的形成》，第58页及以后诸页。

② 伊万斯-普雷查德：《原始宗教的各种理论》（1965）第25页写道："灵魂和精灵观念按照泰勒假定的方式有可能产生出来，但没有证据证明它们就是那样产生的。"

③ 泰勒的主要论敌麦克斯·缪勒有理由对之作出刻薄的评论说：万物有灵论并没有向我们说明宗教的真正起源，因为"这些所谓的野蛮人，就我们所知，并不是某个时期地球上的老人或青年，而不过就是当代的印度、中国，甚至英国的居民。"对这个论点，安德烈·兰格在其《神话、礼仪和宗教》第2卷（1899年第2版）第345—346页作了回答，但却没有真正的说服力。

灵论这个词本身作为一个描述性的词，显而易见是有用的。我们必须看到，正是在这里，泰勒对比较宗教学作出了永久的贡献。

• • •

在泰勒最亲近的门徒圈子中，最好发奇谈怪论，在许多方面也令人最感兴趣者，是“神圣的业余研究家”、苏格兰文化人安德烈·兰格(1844—1912)。① 兰格的同代人不知道对他作何种评判。他肯定不适合于纳入到任何一类社会公认的学问的范畴之中。他不是一位专业的人类学者，虽然他有可以成为一位专业人类学者的机会；他不是一位神学家，不是一位历史学家。也许最好是把他视为一位有天才的业余研究者，或一位业余的艺术爱好者(就这些包含有许多贬意的词的本来意义而言)：诗人，旅行家，翻译家，古典学者，小说家，神仙故事的作者——总之，他是一位才情横溢、机敏过人的人物。他那焕发的才情反倒使他受到学者们的认真而又敏感的怀疑：人们究竟怎么可能严肃认真地看待这个人的人类学的和宗教的理论，而这种理论不过只是包含在他写作的有关神仙和邦尼王子查莱的书籍之中！他也可能是在一首诗、几页小说中，或者可能是在其致卡萨里亚的欧西比乌斯(Eusebius of Caesarea)或希罗多德的大开玩笑的书信中表明自己的观点的；对于这些，我们怎能把它们当做学术杂志一样看待呢？此外，他那天性好斗的性格使他并不打算去讨好那些

---

① 参见罗吉尔·兰西林·格林：《安德烈·兰格：批判性的传记》(1946)。不过格林并没有详细研究兰格的人类学和宗教方面的著作。关于这个主题，请参阅马雷特：《未经加工的宗教资料》(1929)和鲁斯的《安德烈·兰格，他在人类学中的地位》(1951)。

对其笔下的尖锐论点有所感触的人，尽管这一性格并未因此而把他导入论战之中。

然而，阅读兰格讨论宗教问题或其他问题的书，就那个问题而论，仍然可能是一种使人鼓舞的经历。他的文学特色全都是高超的。正如他的唯一的传记作者所写的那样："实际上，他的任何一本大部头著作都不能看成是陈词滥调的书。"① 他的著作都是用有力的措词、非凡的幽默感、对于公认权威的那些令人讨厌、不受欢迎的理论给予健全有益的轻蔑来作出阐明的。事实上，兰格以其打开了宗教研究的许多通道而值得尊敬，尽管他未能循着这些通道前进而得到它们的结论。这一点在其论述原始人的"高位神"（High Gods）的著作尤为真确。在比较宗教学的历史上，他的名字与关于原始人的高位神的理论有着特殊的联系。

兰格关于宗教史和神话学的著作可以便当地划分为两个部分，其特点是每一部分都有一个主要的论题，主要的兴趣焦点，主要的论战对象。大致从 1873 到 1877 年，兰格是泰勒的虔诚信徒。在反对麦克斯·缪勒所领导的语言学者和自然神话学者的连续论战中，兰格是"人类学派"的发言人。从 1887 到 1897 年，他远离宗教和神话学方面的研究，听其自然发展，尽管在此期间，从弗雷泽、法内尔、杰封斯以及其他学者的笔下写出了一批重要的著作。从 1897 年起，实际上至其生命的终结，为兰格生前活动的第二个时期。自然神话论者已经被淘汰。兰格转而关注于人类学者自身的论据和"高位神"问题。他现在的论战是直接反对泰勒、哈特兰德和马雷特等〔人类学上的〕同事，不过他没有使用有辱人格的尖酸刻薄之词。

---

① 格林：《安德烈·兰格——批判性的传记》，第53页。

兰格所受的教育，从传统意义上说，是古典式的。作为牛津大学莫顿学院的同僚，他在荷马研究方面做了许多具有永恒价值的工作。但他也是苏格兰巴德尔地区的儿子。沃尔特·司各特爵士指出，五十余年前，这个地区乃是一个传统习俗和民间歌谣非常丰富的宝库。他在十九世纪七十年代早期开始把保存在各种口头传承下来的民间故事，与他所知的希腊罗马故事进行比较和研究，由于这种研究，苏格兰的传统习俗和民间歌谣对他的吸引力越来越大。这个任务与十九世纪早期德国格里姆所完成并取得非常重要成果的工作颇相类似。

安德烈·兰格的兴趣首先是由神话学材料的普遍扩散这一事实激发起来的。这些材料远远超出了印欧语言的界限。可以想象得到，这个界限是由麦克斯·缪勒对印欧语言的讨论划定出来的。他很想知道，神话是否就是一种语言上的麻疹？①或者，神话（特别是就其很少涉及的方面而言）是否有可能确是人类早期的遗存物，是已成化石的思想的一种形式？关于神话的本性和起源问题，是在刊于《双周评论》(1873) 的一篇论文中第一次提出来的。这一问题在好几年内成了兰格人类学著作的一个焦点，而且常常是论战的一个目标。"神话学"可能是兰格早期著作中为《不列颠百科全书》第九版(1884)所写的一个条目，由于《不列颠百科全书》得到最广泛的阅读并为人所熟知，它沉重打击了自然神话学派。

兰格指出，神话部分是理性的，部分是非理性的。其所以是非理性的，在于它半属于人，半属于动物；在于它的残忍性和兽性。这一点有说明的必要。因此，"对缪勒先生的体系的第一条

---

① 兰格：《现代神话学》(1898)第4页。W·P·凯尔写道：语言学家们"……可能一直拒绝相信他们是被一把不能看见的小小的匕首所杀害的，但他们的脑袋都搬家了，……"《纪念演说》(1913)第12页。

反驳意见就是，它虽然通常是清楚明白的，但却没有说明那些需要作出说明的令人极端厌恶之点。"① 缪勒的体系显然是以对印欧语言的分析为其基础的：

> 但是，各种神话所具有的非理性的和令人讨厌的特点，严格说来是相同的。奥地利的雅利安人，南洋群岛人，爱斯基摩人，非洲的布须曼人，所罗门群岛人，易洛魁人，……等等，他们的神话都是这样。既然各种事实是相同的，那就应该找到一种相同的解释；既然各种神话存在于其中的语言本质上是不同的，那末，以雅利安语言为基础的某种解释，看来是过于狭窄了。②

过去有人主张，在语言的最早阶段，人们没有神话，因为各种神话都是后来语言偏差失常的产物。兰格不能接受这一观点。作为代替物，他使问题具有新的形式。他问道：在人类社会发展过程中是否有这样一个阶段，那时"荒诞的"和"非理性的"被当作老生常谈而得到完全的承认呢？

> 我们的回答是，在文明化了的神话中，我们视之为非理性的各种事情，对于同时代的野蛮人而言，似乎就是得到承认，并视为事物之理性秩序的那一部分；它们对野蛮人而言，似乎同等地都是合理的和自然的。关于这些野蛮人，我们有历史的报导。①

---

① 兰格：《神话学》，见《不列颠百科全书》第9版(1890)第17卷，第135—138页。本段引文引自第139页。

② 兰格：《神话学》，引自《不列颠百科全书》第17卷，第140页。

③ 兰格：《神话学》。见《不列颠百科全书》第9版第17卷，第142页。

因此，各种神话都是人类儿童时代的产物，是从尚未学会用原因与结果之类严格的术语进行思想的人的心灵中产生出来的。在宗教方面，兰格基本上仍然使用泰勒的术语来进行思考，有所不同者，他非常不愿意用臆测猜想之词说东道西。

兰格的后期著作《现代神话学》(1898)在很大程度上是作为反缪勒的最后宣言写出来的。在这本书中，兰格强调说，他并不打算公开地建立宗教之最终起源的理论。他写道："我……一贯声明，宗教的起源是一个不可思议的谜。"② 直到其生命的末日，他对此一直保持沉默。在私下，他肯定有看法；但在公开场合下，他几乎不再前进一步；而只是说，历史的研究导向后退，不是导致一种对精灵或神的必然出现和进化的信仰，而是导致"一种不可分析的神圣感"③。人们会惊奇地问：在论述鲁道夫·奥托的论著中，究竟有多少学者看到了兰格的这一段话呢？

兰格在其第二个时期的人类学著作的特征是有了一个新的兴趣中心（我们把许多介于两个时期之间的著作置而不论，通过这些可以说明从第一时期到第二时期的发展）。由于兰格致力于澳大利亚图腾崇拜的研究，来自澳大利亚的报导使他深受影响，这些报导提到一种人们只能称之为"至上神"(Supreme Being)的神明——这是一种道德的、精神性的、永恒的造物主，这个神似乎与别的次级的神和精灵没有任何关系。在进一步的研究中，又从其他的"原始"民族中发现了类似的证据。他大感惊奇的是，为什么对这种材料考虑得如此之少！那末，我们是否可以象大多数观察家迄今为止所作所为的那样，抛开这些报告，而把它或者解释为基督教传教活动的反映（问题在于基督教传教

① 兰格：《现代神话学》，第120页。

② 兰格：《宗教的形成》第2版(1900)，第46页。

士是否曾到过这些地区），或者说成是调查的不完善呢？兰格对这两种情况何者可能都不轻易置信。他猜想，进化论者可能已经犯了一个根本错误。由于他们热心于把宗教的起源说成是来自不是宗教的东西，他们就注定会忽视与其理论不相一致的证据。

与此同时，兰格并非出自偶然的兴趣开始着手说明一般意义下的"心理的"现象。他认为，把特殊的感知（extra-sensory perception）、预知（precognition）、幻象（visions）和鬼怪出没（hauntings）之类不顾一切情况都说成是欺骗或单纯的受骗，这种说法在人类经验中未免过于泛滥了——虽然，在这一点上，也和在其他许多问题上一样，兰格是一位彻底的怀疑论者，他只承认他不得不承认的东西。

因此，在兰格生活的最后几年，他的著作有两个焦点："高位神"和"心理探讨"。《宗教的形成》可能是兰格最重要的著作，它专门研究这两个主题。顺便提一下，这可能是兰格的同时代人何以非常严肃地拒绝接受他的著作的一个理由。例如，泰勒就认为："现代通灵论（Spiritualism）无论就其理论和就其得以维持的技巧而言，都是纯粹、完全的野蛮人的行为"。① 他以轻蔑的眼光看待兰格，甚至提出，通灵现象可能不过是"一种获得信息的能力，而这些信息如通过已知的感觉途径是得不到的；它也可能是一种为野蛮人的哲学家归诸于游荡的灵魂的能力。"② 显然，万物有灵论是一种卓越的理论，但它不可能使人认为它符合于人类生活的任一实际状况！

我们且把心理研究放在一边（这是学者们仍必须小心翼翼

① 引自马雷特：《泰勒》第102—103页。

② 《宗教的形成》第64页。

踏步的地方)。《宗教的形成》中有一章题为"未开化种族的高位神",在这一章,兰格指出,观察者已经常常注意到,即使是最原始的种族,伴随着他们对各种性质的超自然力的信仰,也有某种至上神、神圣的统治者和造物主的概念。这种观念几乎不可能从任何他们之外的来源进入于他们的头脑之中。在通常情况下,至上神是永恒的、道德的、超乎一切创造物之上的;他可能不具有精灵论所说的任何特点,而且也不是死去的祖先。至上神不是精灵,也不是鬼灵,那末,他源于何处呢?

> 我并不妄自以为我知道开化程度最低的野蛮人如何演化出关于上帝(他知人之心并促进公义)的意见。对我说来,要相信他们"如无证据就不承认",这几乎还是容易做到的,正如要相信他们的这个上帝是从一个不洁的、有害的巫医的邪恶鬼灵进化而来一样。①

这段话的意思是否可能是说,原始人就像施米特神父后来狂热地宣传的那样是一神论者呢?这是可能的,不过兰格在公开场合下不愿意这样说。但在他的某些著作的各个地方接近于承认某种一神论的信仰。例如,在《神话、礼仪和宗教》(1899)的修订版中,他走得相当之远。他说道:

> 人类最早的宗教观念在某种意义上很可能是由依赖于一个至上的道德的存在物构成的。当野蛮人力图描述这个至上的道德的存在物的活动方式时,他就卷入于神话的幻想之中。②

---

① 兰格:《宗教的形成》第170页。

② 兰格:《神话、礼仪和宗教》(1899),第305页。

在致格兰特·阿连的信中，兰格对某些重要事项作了详尽的说明。由于他研究了上帝观念的起源，他发现我们对此知道得非常之少并为此感到吃惊：

> 我对此并不抱希望，我们仍然没有靠近原始一神论者。但大体上可以说，原始一神论者并不具有他们强烈主张的那种观念。从任何观点看，他们除了提出一种假设以外，实际上再也未做什么事。为简捷起见，我们且把他们的巫术、鬼灵、图腾，各种石头崇拜，以及诸如此类放在一边，置而不谈。与许多具有很高文明程度的种族相比，他们有好得多的神。我们不能进入到这些东西的后面，知道他们是如何发生的，我们只能猜测。就我的猜测而言，最早的神灵观念是以父亲身份出现的，一个人不可能有一个以上的父亲，所以他就成了不折不扣的一神论者。①

因此，兰格实际上对古代的高级宗教和低级宗教作出了区分。低级宗教存在于神话领域，高级宗教则以高位神为其中心。但他并不打算说一种宗教是由另一种宗教产生出来，或者在另一种宗教之先。

> 宗教之较为恶劣的方面在于缺乏神圣性，并因此而更为引人注目。人们发现，这两种因素在一切种族中差不多都是一起存在的。对于二者的起源问题，在我们完全缺乏有关的历史材料的情况下，任何人都不能说其中一种因素是否更早一些，也不能说一种因素是由另一种因素生

① 这封信未注明日期。它是布发罗的纽约国立大学洛克伍德纪念图书馆的收藏品之一。

出。①

篇幅所限不允许我们就人类学派对宗教研究的最为重要的贡献之一作进一步的讨论。兰格为保护自己，被迫以其才能和热情反驳许多攻击。然而，他的大多数同代人都决定不理睬他。在严肃地对待他的少数人中，有两个人值得特别注意。奥地利神父威廉·施米特在1908—1910年间由定期刊物《人类》中以《论上帝观念的起源》为总标题发表了一系列论文（由于它们带有天主教的护教目的，兰格未予重视），在这些论文中，兰格的理论确实受到非常严肃地对待。②1912年，即兰格逝世的那一年，施米特的不朽著作《上帝观念的起源》第一卷出版。不过，在此之前，瑞典乌卜萨拉大学新任教授纳坦·瑟德布罗姆曾于1902年写道：

> 宗教与其他各种科学一起共享这种不断地被迫修正自身的命运。兰格的发现会在宗教史的某些部门带来值得注意的大变动，这一点不是不可凭信的。③

我们现在把这些话看成是先知性的预言。

现在，我们可以看到，这位卓有才能的业余研究者尽管有他自己的缺陷，但比之于许多专门的同行，应该得到更多的永恒的

① 《宗教的形成》第183页。兰格小心谨慎的一般态度表现于论战的各个领域。他对于这类事情不愿发出胡乱的宣告。这种不愿意的心情可从其收在1909年《晨邮》的论文中的一段声明得到进一步的说明："……共同的错误是假定有一种关于宗教的"科学"。我们只有一堆容易引起争论的事实。它们不是知识，而是意见。我们不能轻而易举地切断与这类主题的合理的密切联系。首要的事情是一个人必须尽力地认识到，可以得到认识的东西是何等地微不足道呵。"（《科学的捷径》。刊于《晨邮》1909年10月第1号）。

② 兰格在《民俗》（1910）中对这些论文作了评论，见该书第516—523页。

③ 瑟德布罗姆：《安德烈·兰格》，刊于《宗教史》（1915），第95页。讨论这个有争议的问题的论文第一次发表于1902年。可参照比较洛维的《民族学史》（1937）第83页。

评价。兰格对于幽灵和其他玄秘现象的执着，由于具有过多的罗曼蒂克的、一厢情愿的想法，如果我们愿意的话可以置之不顾，但我们却不能如此轻易地把他关于“高位神”的观点置之不顾，他已看到，对于进化论的过于僵硬的执着已经妨害了他的同代人，使他们看不到未开化种族中的高位神乃是人类经验的事实。如何解释这些事实是我们的任务。

• • •

我们将予考察的第三个“牛津的人类学家”是泰勒的门徒和继承人罗伯特·拉努尔夫·马雷特（1866—1943)。关于他，洛维写道：“对于各种价值判断的平衡，并对原始人的价值给予同情的了解，在英国的后期泰勒学派之中，再没有任何人超过这位哲学的人文主义者了。”① “哲学的人文主义者”这个描述词是一个恰到好处的词，反映了整个十九世纪英国人类学的某些特点。马雷特像兰格一样，他所受的人类学的教育与今天所谓的人类学（社会的人类学或其他方面的人类学）大不相同。他的著作既受惠于当时崭露头脚的当代思想，也同样受惠于牛津大学的哲学唯心主义传统。

正是由于读到了安德烈·兰格的早期著作《习俗与神话》(1884)，燃起了大学生马雷特的想象力；正像他说的那样，使他成了泰勒学派的一个狂热的（也许是极其无知的）门徒。② 然而，他正式研究的领域是哲学。作为一位哲学研究者，他被牛津大学的爱克塞特（Exeter）学院选拔为享有奖学金的研究生。

① 洛维：《民族学史》第111页，伊万斯-普里查德把他称之为“和蔼愉快、热情洋溢的古典哲学家”（《关于原始宗教的各种理论》第35页）；马雷特的自传《泽西人(Jerseyman)》(1941)提出了许多具有很高价值的个人卓见。

② 《泽西人》，第84页。

在 1899 年之前，他讲授哲学，直到写作获奖论文《野蛮民族的伦理》后，他才真正涉足于人类学的理论。

在牛津大学的十九世纪九十年代，是爱德华·凯尔德主持巴里奥尔(Balliol)学院的年代，讲授一种个人的唯心主义，它强调柏拉图的一切人类经验统一性的观念，把一切局部的、不完全的真理通通纳入于一个包罗万象的实在之中。对于凯尔德，人们是这样说的：

〔凯尔德〕追求存在于他认为是错误的各种学说背后的真理，他在其著作中把错误本身当成真理，把它们的对立面汇集起来予以抽象的说明，并指出存在于对立物之下的统一性。①

凯尔德对这个信念的最终说明，见于两卷本的《宗教的进化》(1902)之中。就其在世界宗教史中的应用而言，这部著作与其说是宗教史的，不如说是哲学的，但它在这两个领域中都有深远的影响。凯尔德和所有唯心主义者一样，有一条根本的信念：坚信真实的东西乃是理性的东西；对于宗教现象(不管它的表现如何不同，但本质上是统一的现象)的任何研究，必须沿着理性探讨的路线。

因此，当我们看到，马雷特这位哲学研究者转而研究原始宗教时会选择一条理性推理的路线追溯到远古时代，就不会感到惊奇了。马雷特学说最初引起公众注意的环境，不是无关紧要的。

十九世纪末，马雷特是一位狂热的业余人类学者，他对史前社会的研究具有一定的实践训练。1899 年，英国〔人类学〕协会

① 琼斯和缪尔海德：《爱德华·凯尔德传》(1921)，第35—36页。

在达威尔开会，邀请他与会，带来“某些令人震惊的东西”，以使这个被视为枯燥乏味的集会活跃起来（这是马雷特本人的叙述）[①]。他接受了这一邀请，并写出了一篇题为«前万物有灵论的宗教»(«Preanimistic Religion»)。我们必须记住，泰勒学派关于宗教起源问题的万物有灵论得到广泛的承认，已有三十年之久，在此之前，兰格在其«宗教的形成»一书中已部分地唤起了对万物有灵论的怀疑，现在轮到马雷特来唤起这种怀疑了。

这篇论文一开始就说道：宗教“代表着心灵的某种混合的和具体的状态，其中，种种情绪和观念乃是行动的直接兴奋剂。”[②]在心灵的这种状态中，万物有灵论（就泰勒的意义而言）确实是非常重要的。但在万物有灵论的“后面”或许有某些东西，它们是由恐惧、敬畏、惊奇、赞叹之类宗教的感受或直觉组成的，这些宗教的感受或直觉是在面对所谓超自然事物时产生的。难道这不是可能的吗？马雷特不承认精灵概念是宗教感受的开端。作为替代，他提出，原始人是由崇拜某种非人性的权能和力量而开始产生宗教感受的。原始人感到，这些力量实际是呈现于任何不常见的对象或引人注目的现象（如雷雨）之中的。他列举了这样一些词：“安德利亚玛尼图”(Andriamanitra，马达加斯加人)，“涅”(Ngai，马塞人)，“瓦康”(WaKan，南美印第安人)和“玛纳”(Mana，美拉尼西亚人)，人类学家把这些词说成是与超自然力量相同的概念，并指出，虽然鬼灵和精灵都是各种力，但并非所有的力都是鬼灵和精灵，“即使它们有成为鬼灵和精灵的倾向”。上述这些词的意义，或者勿宁说存在于这些词后面的心理状态，也许可以统统归结为“神奇的”(uncanny)一词。那种在

① «泽西人»，第156—157页。

② 马雷特：«宗教的发端»(1902)，第3—4页。

原始人的心灵中表现为“神奇的”东西，就唤起了一种不同于其他感觉的感受或感情。因此，宗教起源于对神奇之物的感受，即对某种非人格的、不可解释的力的感受，而这种力实际上附着于任何对象之上，并附着于许多个人之身。马雷特在上述诸词中选择了美拉尼西亚人的“玛纳”作为其理论的中心。当原始人面对这种令人敬畏和无法理解的事物时，就说：“这个东西有玛纳”；于是，玛纳成了附体之物。

这种理论并非全新之说，例如，1892 年美国人类学家J.H.金出版了一本题为《超自然物及其起源、本性和进化》。他在这本书中宣称，“鬼灵”和“精灵”等观念对于原始人而言太过复杂了，因此，必定有一个更早的思想发展阶段，此时，确定了“运气”和“力”之类比较简单的观念。但金氏也主张，宗教无非就是一种幻想，并且常常是一种阻止进步的制动器。马雷特肯定不赞成这些观点。马雷特似乎不曾读过金氏的著作。在威廉·施米特的《上帝观念的起源》一书重新发现了金氏的著作并授予以荣誉状之前①，金氏的著作完全被人们忽略了。顺便提一下，施米特打算承认金氏在“前万物有灵论”问题上的优先权，但他并不打算把金氏称为该理论的“创生之父”，因为他没有育出子孙后代。这可能就是金氏著作之所以很快被人遗忘的原因。这原因，可以从金氏著作的书名上推论出某些东西来，它使人联想到神秘主义而不是严肃的人类学。金氏的理性主义属于非感觉的一类。

我们且转过来讨论马雷特。他在其达威尔演说之后很快就成了“学派”之首。对他而言，这勿宁是一种娱乐或消遣。在英国，他的观点为哈特兰德这样著名的人所接受。至于说到德国，则得

---

① 施米特：《上帝观念的起源》第1卷（第2版，1920）第493页及以后诸页。

到赫赫有名的威廉·冯特的承认。正如马雷特所说：

> 甚至把我说的形容词"前万物有灵论的"转换为一个名词，说成"马雷特的前万物有灵论"；以致使我对满怀自信的泰勒学派的万物有灵论的温和抗议，从此以后必然被视之为具有敌对性的"主义"之类，而"主义"一词是大量矫揉造作的抽象概念中最不应该使用的。①

另一位著名的德国人类学家普罗斯也热情地接受这个观念。不过他是以一种马雷特的确未曾拟想过的变了形的形式来接受的。因为，按照普罗斯的观点，宗教的发端是"Urdummheit"，即"原始的愚昧"(我们只能如此翻译)，这在人类学理论的大多数价值判断中是较为清楚明白的例子。

同样的观点也出现在一些法国社会学派的著作之中。著名的休伯特和摩斯，他们论法术之本性的重要著作刊于期刊《社会学年鉴》(1905)第七期中。他们可能在一定程度上得益于马雷特。虽然马雷特在写作其自传时，以他所特有的诚实说，他不曾读过法文著作，而休伯特和摩斯有可能从来没有听说过马雷特。"我们双方无疑都在猎取同一只鸟，他们是重炮射击，但我首先开火。"②

由于关于宗教起源的"玛纳"说常与马雷特的名字有着特别密切的联系，我们必须对此稍微多说几句。③

马雷特选择美拉尼西亚人的"玛纳"作为原始人体验到臆想

---

① 马雷特：《泽西人》，第159页。

② 马雷特：《泽西人》，第161页。

③ "玛纳"一词已进入了比较宗教学常用词汇的范围，而且所有的手册实际上都提到这个词。参见伊利亚德：《比较宗教学中的一些模式》(英译本，1958)第19页及以后诸页。

的"非人格力量"之类现象，他宣称，玛纳是信仰各种精灵、诸神、最后是上帝的一个源泉。这是心理学上的一种演绎法——首先，现代美拉尼西亚人的"玛纳"一词说的是心灵的一种状态；第二，"遗存物的等价物"，就其既在宗教之先并产生宗教而言，是心灵的同一状态。显然，这里作出了一些含义各各不同的假设。一个假设说的是宗教起源于心灵的一种状态；一个假设说的是"玛纳"的实际意义；一个假设则是关于一个现代的词转移到史前（就其最充分的意义而言）状态的可转换性。这三种假设都可能受到质疑。第一个假设既不能证实，也不能证伪；第三个假设意味着承认"遗存物的等价物"的正当性。我们已经看到，这至少也是可疑的；而且后来的调查研究已对美拉尼西亚人所谓"玛纳"的真实意义投下了严重的怀疑。我们在这里不能讨论马雷特学说的所有含义，但对"玛纳"的未经证实的"非人格性"则必须有所论及。

新近对美拉尼西亚人宗教的研究，特别是莱曼的著作认为，"玛纳"完全不能说成是非人格的。甚至科德林顿（他是马雷特学说的主要的资料来源）虽然曾把"玛纳"称之为非人格的，但他也指出，它常常与某些操纵它的人联系在一起；所有的精灵都有玛纳，因此，一般地说，鬼魂具有玛纳，有些人也有。①这种联系是重要的。看来，"玛纳"确实应被看成是与异乎寻常之物或超自然物相联系，简言之，即与"相似于自然界的"和不可见的诸神、精灵和鬼魂世界相联系的一种"性质"，相信它是作为某种宗教之"基础"的一种实在。对玛纳本身感到恐惧、对之赞美或崇拜是完全不可思议的，但对具有玛纳这一性质的存在体感到

① 科德林顿：《美拉尼西亚人》，刊于《宗教与伦理百科全书》第8卷（1915），第530页a："这种力是非人格的，但其本身并不是物质的，虽然它常通过人而使之运动；而且自然界中一切不平常的结果都被认为是玛纳造成的。"

恐惧、对之赞美或崇拜却是十分可能的。科德林顿承认这一事实：

> 一切成功和一切好处都来自于这个玛纳的值得赞许的行为；任何坏事的发生都是这种力量的指使所引起的有害的结果，它们或者是由精灵或鬼魂所引起的，或者是由某些人引起的。然而，除非在某个人（一个活着的人、一个鬼魂或者一个精灵）的指使和控制之下，玛纳在任何场合之下都不起作用。①

这一点似乎是够清楚的了。人们只能据此推断："力"这个抽象的名词在这种联系下的使用，使一代人在某种程度上把抽象概念实物化，从而假定抽象概念借某种方式一度是自我存在的。这方面没有任何证据。实际上，无论何种证据都指向其他的方向，通向对排列在某种神圣的等级系列之中的神灵和精灵的信仰。这类神圣等级系列的性质之一，碰巧被美拉尼西亚人称之为"玛纳"（"天性"同样是一种抽象性质，离开拥有它的人是不可思议的。）我们虽然不能沿着这条线索继续前进，但以上所说，对说明其他的"非人格的"力的词，特别是那些来自北美印第安人的似懂非懂的词："瓦康"、"奥林达"，以及其他，大致有相同的意义，现代的观察家是否有权把这些词带有倾向性地当作民族志上的相似物来使用，是有疑问的，即使我们把这问题放在一边置之不顾，这些词中的任何一个最终都不能从精灵存在物中分离出来，而它们则是精灵存在物的性质。

在宗教的发展过程中，马雷特假定了一个先于泰勒派的万物有灵论的阶段；同样，他也批判了弗雷泽在《金枝》第二版

---

① 科德林顿：《美拉尼西亚人》，《宗教与伦理百科全书》第8卷，第530页a。

《1900)提出的关于宗教与巫术之关系的观点。这部书我们将在下一章予以充分的讨论。马雷特的反对意见是：泰勒和弗雷泽各自的方法都没有对心灵的情感状态给予足够的重视，而漫不经心地把原始人认之为首先是一个理性的人，其次才是一个情感的人，马雷特把这一情况颠倒过来以资代替。

马雷特部份接受了法国社会学派的影响，在他的著作中逐渐对当时的人类学提出了其他的含蓄批评，这种批评涉及对宗教作典型的英国式解释的个人主义。泰勒及其门徒倾向于把宗教说成是在个人心灵深处作为一种特殊反映过程的结果而得到发展，在这种反映过程中，“经验”起着主要的作用。这种解释特别与英国十九世纪晚期的自由主义精神意气相投（正如我们将要看到的，这种精神可能在更大程度上仍然流行于美国），而一种正确的解释无疑是必需的。马雷特本人提供的解释或许表现了过多的唯心主义，至于杜尔凯姆及其门徒则更多地予以调整而使之平衡。除此以外，马雷特在相当早的阶段已经看到，观察人们实际上在做什么，与探索他们内心深处的思想，至少是同等重要的。他在其自传中写道：在他晚年的著作中，“……在研究原始人的民俗方面，与研究他们在做什么相比，我不那么强调他们在想什么，或者说，不那么强调去猜测他们的思想。”①

但是，他并不放弃进入原始人心灵的努力。就马雷特晚年的作品而言，我们可以满意地提到他在1931—1932和1932—1933年间于圣安德列斯发表的两次基福特讲座系列讲演。第一系列讲演题为《原始宗教中的信仰、希望和慈爱》(1932)，研究这样一些题目：希望、恐惧、贪欲、残忍、信心、意识、好奇心、赞美和慈

① 马雷特：《泽西人》，第157—158页。

爱。他坚信"……原始宗教百分之百是情感性质的"[①]，上述研究是通过这种坚信得以推进的；不过，他也承认"与野蛮人相一致的宗教，本质上也有几分与你所实践的宗教行为相一致。"[②]这后一方面，在马雷特的第二系列讲演中得到充分的说明，它以《纯朴民俗中的神圣事物》为名问世。它研究吃、战斗、交配、教育、管理、审判、誓约、和解和死亡。这样一来，情感便深藏于日常事务之中："在原始社会中，习惯是国王，而不是暴君"。他作出总结说：

> 野蛮人的宗教，与其说是部分地、不如说是整个地属于其习惯的范围；在习惯表现为神圣之物的范围内，原始人便通过想象力在此范围内受习惯的强制。在原始人与尚未认识的准则（无非即其习惯）之间……我们可以说，任何一种习惯和每一种习惯，就其被认为与交好运相联系而言，乃是一种宗教仪式。[③]

这可能是一项极富成果的研究，不仅对原始宗教、而且对一切宗教都是如此。如果说，对后来的西方观察者说来，"野蛮人"的想象力，在或多或少的程度上，过去和将来都永远是一部关闭着的书，这个说法可能是真的。但是，野蛮人的生活，很大部分是能观察得到的。较之世界上一切心理学上的研究，对野蛮人生活情况的观察，可能会更好地引导我们对他们的宗教有更富成果的了解。

---

① 马雷特：《原始宗教中的信心、希望和慈爱》（1932），第7页。

② 同上书，第11页。

③ 马雷特：《人类学》（1911），第213页。

# 第四章　图腾崇拜与巫术

麦克斯·缪勒及其追随者们在解释宗教及其起源时，主要根据语言科学所提供的同类材料，以及来自神话(用语言叙述出来的传说故事)的资料。第一代的达尔文主义人类学家们认为，宗教的起源与对于超自然体的信仰的出现有关，也许出自于对一种非人格的“神秘东西”的感觉。可是，与宗教相关的，不仅仅是这些问题。发生论的方法，并不是人类学家可以采取的唯一途径。精神的种种状态及其语言表达形式，是十分微妙的，实际上是后世的研究者们几乎无法接近的东西。而且，正如马雷特十分清楚地知道的，宗教虽然是一个“所相信的事情”或“所讲述的传说”的问题，同样也是一个“所做的事情”和“信仰者(参加者)的团体”的问题，既然如此，那么，仔细研究人类的礼仪和其他实际活动会很有价值，这就至少是极有道理的结论。在目前，我们不能指望学术界会不再关心起源问题了，因为功能主义者的时代尚未来临。但是我们可以说，学术界在转向宗教中可以看得见的那些因素时，已经向着更好的方向迈出了极其重要的一步。

宗教的礼仪性的或其他的集体表达方式十分重要，这一点被近代学术界视为当然无疑，很难想象有哪一个时期这一点未曾得到完全的承认。而且毫无疑问，多年以来西方一直对于“野蛮人的仪式”十分感兴趣。我们最早的人类学记载中，绝不缺乏对宗教的社会形态的描述。从世界各地来的旅行家们描绘宗教

的惊人的、怪诞的和恐怖的方面的故事，也颇为不少。谁也没有理由怀疑，礼仪行动在原始宗教中发挥了作用；但是人们一致认为，这种作用是第二位的，在某种程度上只是附带性的。这种判断可以跟十九世纪末叶很普遍的一种信念直接联系起来，这种信念是：只要宗教能够或多或少甩掉这类外在的东西，它就在一定程度上变成了“真正的”和“精神性的”宗教。也许，宗教永远需要一个躯体，只是作为它的不朽灵魂的载体；但在十九世纪末叶，这个躯体成了某种累赘麻烦的东西。

然而人们逐渐认识到，对于宗教，不能简单地、直接地根据“原始哲人们”关于人死后的命运、关于人类灵魂的性质、关于神明的特性等等问题的本能信仰来讨论。宗教信仰及其附属物所涉及的，远远不止是个人的心理过程，而且无论在哪种情况下，个人的心理过程常常是前后不一致的。宗教信仰所涉及的，是一个部落或别的群体关于自身的同一性、关于自身与无形的超自然世界的关系的集体性观念，以及该群体关于这种关系对自己的成员（不论是老的还是少的、男的还是女的、活的还是死的成员）的含义的种种信念。它所涉及的，是范·根尼普不久后描绘成一切时代的“通过仪式”（即控制每一个人从非存在向存在、从孩提向成人、从生命向死亡的转变的那些仪式）的所有那些实际做法。①

宗教学家们曾尝试用种种方式来揭示人类状况的这个方面，我们在此不可能对这些方式一一加以考察。我们只想来看看那么一些学者的著作，他们研究了人类共同经历的某些方面，

---

① A·范·根尼普：《通过仪式》(1909)。考虑到这部著作的重要性，它迟至1960年才被译为英文，这就颇为奇怪了。也可以参见戈布列特·达尔维拉：“(引进的与原始的)参加仪式”，载《宗教与伦理百科全书》第7卷(1914)，第314页a栏至第319页b栏。

尤其是后来被称作“图腾崇拜”和“巫术”的那些东西。据认为，根据图腾崇拜现象，学者可以划分出人类宗教进化的一个阶段，在这个阶段，人们集体地“崇拜”兽类、鸟类及其他东西，认为他们自己、他们的氏族和部落是从这一类祖先遗传下来的。实际上，巫术观念也被认为是代表着宗教进化中的一个阶段，它先于宗教本身而出现，它的普遍意义乃在于：巫师能够在部落中取得重要的地位，在人群中发挥一种内聚性的影响，而且成为神圣的君王的先驱。

在本章写到麦克林南、罗伯特森·史密斯、杜尔凯姆和弗雷泽时，我当然不过是从一大批很重视图腾崇拜和巫术概念的作家当中仅仅挑出了四个重要人物。在论及图腾崇拜时，再次提到安德烈·兰格也是很合理的，他认为这种概念具有重大的意义。当然，还有另外一些作家，无疑也会出现在读者的眼前。

• • •

人们现在普遍承认，“图腾崇拜”一词，是在十八世纪末叶，由一位名叫约翰·朗格的人在一本题为《一个印第安译员兼商人的航海与旅行》① 的书里创造的。正如后来渐渐依附于泰勒的思想体系的“万物有灵论”一词的情形一样，“图腾崇拜”渐渐被人以多种多样的方式运用，这些方式同朗格的本意几乎毫无关联。这个概念首次出现于其中的那个著名的段落是这样的：

> 野蛮人的宗教性的迷信之一就是：他们每个人都有自己的 totam〔图腾〕，即自己所钟爱的精灵，他们相信这精灵

① 重印于斯韦茨编辑的《早期西方人的旅行，1748～1846》第2卷（1904）。

守护着自己。他们设想图腾采取了这种或那种兽类的形态，因此，他们从不杀害、捕猎或食用他们以为图腾采取了其形态的那种动物。①

毫无疑问，这段话就其本身而言，正确地描述了一些北美印第安人部落中的一种现已众所周知的现象，即守护精灵的现象。但是朗格接着叙述了一段插曲，其中讲到一个人误杀了他的图腾动物，随后又为关于他将来的行猎顺利（或者很可能是关于他的不顺利）的直接预兆而震惊。最后他总结说：

> 这种命运观念，或者，假如我可以使用这么一个字眼的话，这种"图腾崇拜"，不论多么奇怪，它并不限于野蛮人才有。我们可以从历史上引用许许多多的例证来证明，在那些高于粗野的或无文化者的人们头脑中，这一类印象也是何等的强烈②。

1809年，另一位毛皮商人，老亚力山大·亨利在他的《加拿大及印第安领地旅行历险记》一书中，把图腾描写成一种"徽记"或"纹章"，而对于它可能具有什么意义，则未作进一步的思考。

所以，虽然人们不久以后都认识到，某些印第安部落认为他们单独地或集体地与某种植物或动物或鸟类处于一种特殊关系之中，但关于这一事实的种种含义，人们起初却所知甚少，而且也未作出任何努力去把图腾崇拜概念上升为宗教发展的一个普遍原理。

这种上升过程的第一个阶段，在这样一个时期可以说已经

① 重印于斯韦茨编辑的《早期西方人的旅行，1748～1846》第2卷（1904），第123页。

② 同上书，第124—125页。

达到了，那时候，人们逐渐了解到：澳大利亚土著居民拥有一种氏族结构，这种结构在很多方面都与北美印第安人的氏族结构相对应，特别是在动物、鸟类等等在氏族组织内部的地位这方面更是如此。可是除了指出这种类似性之外，几乎不再有什么事情可做了。这个现象可能是"宗教性的"，也可能不是。如果是的，那么它出现在某些残留下来的"石器时代人类"当中，这个事实当然就使它有双倍的价值了。然而直到十九世纪六十年代末期，这个问题事实上一直被搁置起来了。直到那以后，这个问题才被苏格兰的律师兼业余人类学家J.F.麦克林南提了出来。

• • •

法律界的职业在苏格兰一直享有人们普遍的尊敬，当我们回顾约翰·费古森·麦克林南(1827～1881)曾为当时还属于苏格兰出版物的《大英百科全书》第八版（1857）撰写"法律"条目时，这个事实是值得铭记在心的。也是在那一年，他进入了律师界。这是一个不寻常的尊荣的标志。从此，在他的一生中，他使得法律界的职业生色增辉。从1872年到1875年，他曾担任国会里的苏格兰的法案起草人。①

麦克林南对图腾崇拜问题的研究，是由于他所进行的纯法律性的工作而相当偶然地开始的，他的工作同古代社会的亲属和婚姻问题有关。他的处女作题为《原始婚姻》(1865)。这本书被正确地称为划时代的著作，但我们对之不必作十分细致的研究。在该书中，他考察了原始婚礼中象征性的俘获仪式的意义。他的结论是：在以往某一阶段，必定有种种规则，禁止人们从自

① 《全国人物辞典》第35卷(1893)，第210—211页。参见罗维：《人种学理论史》(1937)，第44页以下。这是一部尖锐的批判性著作。

己的社会集团或氏族中娶妻。① 于是，他在人类学的语汇中引进了两个新术语：endogamy（群体内部通婚）和exogamy（群体外部通婚）。

麦克林南继续沿着这个方向进行工作，在第二年，即1866年，他在《双周评论》上发表了论“古希腊人的亲缘关系”的两篇文章。在这些文章里，氏族与动物和植物的关系问题被提了出来。可是在图腾崇拜方面，他是在一系列论“动物与植物崇拜”的文章里才得出一个明确的立场的，这些文章在1869年—1870年间也发表在《双周评论》上。令人感到突然的是，在这些文章中，图腾崇拜不再是原始人生活里一种十分有趣的古怪玩意，而变成了关于宗教起源的一种成熟的理论②。麦克林南写道：首先，

……我们要详细地解释一下图腾是什么，图腾通常的伴随物又是什么；表明它们在现存的部落人群中在多大程度上拥有或近来一直拥有某种地位；我们将尽力阐明我们所说的图腾发展阶段中人类的心智状态。其次，我们要考察这样一种证据，它表明古代各民族在史前时期经历过图腾阶段，在人格神出现以前，曾以动物、植物，以及被视为动物的天体作为神祇，我们还要考虑关于这些证据所曾提出过的种种解释。我们要得出的结论是：古代各民族经历过图腾阶段，这一假设符合于一个健全的假设所需的一切条件。③

① 在此，麦克林南虽是独立地进行工作，但他工作的路线十分类似于瑞士法理学家J·J·巴霍芬(1815～1887)的路线。巴霍芬曾于1861年发表过一部关于母权制的研究著作。

② 这种理论的支柱，主要是北美印第安人与澳大利亚土著居民之间明显的类似，而这种类似在十九世纪五十年代即已为J·C·普利查德所指出。

③ 麦克林南：《古代史研究》第二卷(1896)，第493页。参见W·罗伯特森·史密斯：《亲缘与婚姻》(1885)，第258—259页。

我们不必来详细地重述麦克林南的论证，但是有一两点可以提一提。第一，在麦克林南的论述中，在一个世纪以来（自从德·布罗斯以来）一直被称为"拜物教"的东西，泰勒称为"万物有灵论"的东西，同麦克林南自己称为"图腾崇拜"的东西之间，没有十分清楚的区别。

> 对于生命现象，一个人总得为自己创造出某种解释；根据生命的普遍性来判断，最简单的假设、最先出现在人们心中的假设看来是：种种自然现象，都可以归因于一些激发行动的精神在动物、植物、各种事物以及自然力量当中之存在，这些精神正象人们意识到自己所拥有的那种精神一样……。这种泛灵假设被看成一种信仰，它就是一切神话的根基。它被称为拜物教。按照通常的解释，它把类似于我们自己的一种生命和人格，不仅赋予了动物和植物，而且还赋予了岩石、山脉、河流、风、天体、大地本身，甚至还有天空。因此，拜物教类似于图腾崇拜；确实，图腾崇拜就是加上了某些特点的拜物教。这些特点是：(1)部落采用一个特殊的物神，(2)这个物神由母系世代相传，(3)这个物神同婚姻制相关联。①

因此，从麦克林南所说的许多话中，难免得出这样一种印象，即，泰勒一定会高兴地接受他的描述，把它看成对万物有灵论的描述，然而是用母权制与群体外部通婚理论修改过了的描述。可是，当麦克林南采用他的美洲人和澳大利亚人的证据，假定一切"动物神"因此必然比人格神（包括前者范围内的天神，他们在某个阶段被"转移"到了天上）更为古老的时候，他的论述的

① 麦克林南：前引书第2卷，第512页。

进化论特征就变得明显起来了。然而，要公平地对待麦克林南，就得记住，他在文章的末尾，曾直截了当地否认自己试图说明图腾崇拜的起源。他说，他的假设：

> ……不是一种要解释图腾崇拜起源的假设，但愿人们不要忘了，它只是一个解释古代民族的动物和植物崇拜的假设。不难理解，由对图腾或柯崩〔"图腾"在澳大利亚人当中的同义语〕——朋友和保护者——的宗教敬意而发展起来的动物崇拜(不论这些动物的性质如何)，应当是一种爱的宗教。我们要说的只是：我们的假说解释了事实。①

情况也许的确如此。然而因此它就不是一个正确的假说了，因为它的价值，要依赖于一个更大的假设，即宗教信仰和宗教表达形式从低级向高级的形态发展这一直线进化论的假设。从表面现象看，一种退化论的假设，同样可以符合种种事实——然而我们在此不必深究这个论点。我们只需注意到：麦克林南文章的最后几句话——"……图腾崇拜是他们〔古代各民族〕的神话的基础"，不久以后恰恰被安德烈·兰格解释成宗教退化的论据。因为神话是不等同于宗教的。

无论如何，麦克林南已放出了一只野兔，② 直到克劳德·列维-施特劳斯于 1962 年发表他的《今日图腾崇拜》一书为止，这只野兔一直没有被最终逮住。不过，在十九世纪与二十世纪交替前后的那些年头，却出现了一些装备异常精良而又精力旺盛的猎手，其中最厉害的，莫过于麦克林南的朋友和苏格兰同胞威廉·罗伯特森·史密斯了。

---

① 麦克林南：前引书第2卷，第 567 页。

② 意为在讨论中提出了某些难题。——译者注

• • •

罗伯特森·史密斯(1846～1894)，比起我们迄今为止所讨论的大多数学者来，也许树敌更多，他的一位敌人曾经转弯抹角地恭维他说：

> 他的头脑象一家店铺，后边有一个大地窖，有很漂亮的货架和橱窗……。但他自己不生产羊毛，他不纺纱纺线，他不织他的地窖里或货架上的纺织品。他所有的货物都是装在纸包里从德国运来的……。①

这里的理由十分简单，他来自极为正统的苏格兰独立教会，并且从未放弃自己的教士身份。他同其他的语言学家和人类学家不一样，他们几乎毫无例外地都同基督教会保持一定的距离，史密斯却是身在其中。他陷于自由派与福音派的交叉火力之下，成了一个方便的靶子，到最后，他变成了一只替罪羊。

他出生于一个牧师家庭，父亲是阿伯丁郡盖格地方的独立教会牧师。史密斯先是就学于阿伯丁大学(1861～1866)，后来又就学于爱丁堡大学新兴学院(1866～1870)。他绝不是一个兴趣狭隘的学者，他在"自然哲学"方面，同在传统的古典著作方面和神学方面一样地出类拔萃。有两年之久，他在爱丁堡大学教授数学和物理学，他在神学界的圈子之外有很多的朋友(R.L.史蒂文森就是他的一个学生)。他多次访问德国，在德国，他在科学家和神学家当中同样地赢得了友谊。在这些神学家里，最杰出的一位，也是在信徒眼中最危险的一位，是阿尔布列希特·里敕尔。

① 布莱克与克莱斯特尔：«W·罗伯特森·史密斯传»(1912)，第410页。

使得史密斯步入他那独特的研究领域的，正是他在苏格兰国内赢得的一种友谊。那就是他与J.F. 麦克林南的友谊。是麦克林南激发他产生了对于亲缘关系与图腾崇拜问题的兴趣。1879年，史密斯第一次访问了北非。在那里，他在西奈的柏达温人当中发现了在他看来是十分显然的图腾崇拜的证据。在此之前，史密斯已成为一名坚定的自由派神学家，虽然他仍然由有力的忠诚纽带同他的教会联系在一起。在学术界，他正逐渐成为一位杰出的闪米特语言学者。这次访问的结果，他写成了他的第一部重要专著，论《阿拉伯人中和旧约里的动物崇拜与动物部落》（1880）。1885年又接着出了另一本书——《早期阿拉比亚的亲缘与婚姻》。1886年，他为《大英百科全书》第九版撰写了"献祭"条目，1889年，他完成了自己的主要著作《闪米特宗教讲演录：基本体制》（第二版，1894；S.A.库克修订发行第三版，1927）。但在我们接下来介绍他的著作的内容及其与比较宗教学的关系之前，还有必要谈谈关于史密斯其人的那场论争。

也许，重提过去的伤感情的事情好象没什么必要。可是"罗伯特森·史密斯案"却是比较宗教学史的一部分（虽然在某种意义上是一个间接的组成部分），就这一点来说，这件事情是值得回顾一下的。

1870年，史密斯被任命为阿伯丁大学独立教会学院的旧约学讲座教授，直到1875年，他一直担任此职，没有什么纠纷。然而就在1875年，《大英百科全书》上发表了他写的词条"圣经"。他对当时人们普遍持有的某些信念提出了疑问，特别是对于把全部旧约前五卷书说成是摩西所著的说法提出了疑问。这在上层人士中引起了轰动，先是在通俗报刊中，后来在独立教会的领导机构中反映了出来。他们任命了一个委员会来进行调查，该委员会于1877年公布了调查结果。尽管史密斯保证说他仍然相

信圣经由圣灵感动而写成，但他的对头们此时人既多，势也大，他们坚持说他不可能再相信这一点了。据传说，他被他的教会暂停教授职责，不是因为他本人正受到指控，而是为了保护他的学生们的感情。这时候，要不是史密斯论"动物崇拜"的文章于1880年发表在"语言学杂志"上，这场风波本可以平息下来。即将熄灭的论争之火，又添加了新的薪柴。这篇文章立即遭到了谴责，因为它似乎在说，旧约未曾正确地叙述某些事实，而且甚至可能包含某些不体面的东西。史密斯的著作被称为"非圣经的和有害的"，他自己则被撤销了职务。①"罗伯特森·史密斯案"被收进了教会史。史密斯在当了一段时间的《大英百科全书》第九版编辑之后，于1883年又被任命为剑桥大学的阿拉伯语教授，三年后又担任了大学图书管理员。他于1894年逝世。

我们发现，史密斯与教会权威的斗争，集中体现了在最初几十年间伴随着比较宗教学的斗争。争论的关键之点是相当简单的：基督教圣经应当根据发生学和历史学的原理来研究呢，还是可以永远避开这一类的讨论？接下来的问题是：学者个人是否应当自由解释自己的信仰，与之相关的不是一种无疑的权威原则，而是个人按自由研究的路线进行的对真理之光的探求？在十九世纪末期与二十世纪初期，围绕这个问题一次又一次地进行了论战，我们也将再次遇到这个问题。很多比较宗教学者坐得离教会权威是够远的，这使他们在这些问题上能够自由地行动。罗伯特森·史密斯的不幸就在于，他力图遵循比较宗教学的途径，

---

① 罗伯特森·史密斯案作为一件 cause célèbre〔法语，轰动一时的案件〕，在关于那段时期的每一部历史书中都有所讨论。可参看H.F.亨德森：《苏格兰的宗教论战》(1905)第11章，以及格罗维尔：《十九世纪的福音派不从国教者与上层的批判》(1954)，第117页以下。也许值得注意的是，赞成开除他的最后表决的票数，是491票对113票(《史密斯传》第234页)。

但在同时又宣布忠于一种福音派的信仰。

现在我们来简述一下罗伯特森·史密斯著作的学术方面。他与我们迄今所讨论过的大多数人类学家不同。这种不同在于：首先，他专注于一个比较狭窄的研究领域，在这个领域内，他的语言学才能是非常完善的；其次，他是从一种社会的观点，而不是从一种纯个人的观点出发来处理他的材料的。① 当然，他与泰勒的学派有很多共同之处。他对〔宗教〕起源问题有兴趣，并为进行比较而在一定程度上利用了非闪米特的材料，特别是在研究图腾崇拜问题时更是如此。但他在进行比较时总是十分谨慎的。他的《闪米特人的宗教》尤为突出，在比较宗教学的早期历史上，它是建设性的、首创性的、独立的学术研究的最优秀的典范之一。

这本书的核心论点是献祭的概念，它的基础信念是：献祭行动基本上总是想要同神建立交往。这个行动比起把它的含意理论化或者把它的基本"信念"理论化的任何企图来，要重要得多。事实上，首先出现的是行动，是戏剧，是人与神之间的实际交流。用史密斯自己的话来说：

> ……具有头等重要意义的是，要从一开始就清楚地认识到：礼仪和实际行为严格说来就是古代宗教的全部内容。在原始时代，宗教不是一套附有实际应用方法的信仰体系，而是一套固定的传统行动，每一个社会成员都把它作为理

① 参见马林诺夫斯基：《巫术、科学与宗教》（1948），第37页，他要人们注意罗伯特森·史密斯的这一观点：原始宗教是群体而不是个人的关注对象，但他接着又说："罗伯特森·史密斯除了提出这个重要问题之外，事实上在这方面并未做很多工作。这个问题是：为什么原始人要当众举行自己的仪式？在社会与宗教所启示的真理和宗教所崇拜的真理之间，有什么样的一种关系？"

所当然的事情来遵从……。社会规则的基础是先例，社会要继续生存下去，这就是先前的一套惯例应予继续遵守的充足理由。①

对于礼仪的首要地位，对于礼仪在原始社会内部的作用的这种关注，在人类学和比较宗教学里是比较新鲜的东西。在此，我们有了一座桥梁，可以通向后来的宗教社会学，通向后来的社会人类学。尤其是杜尔凯姆从罗伯特森·史密斯那里得到了很多富于成果的推动力，而以后的社会人类学家们也常常以明显的赞许态度引用他的著作——十九世纪的英国人类学家们几乎只引证他一个人的话。②

在研究闪米特人的宗教制度时，史密斯集中研究了社会性模式，特别是"图腾崇拜"模式，也就是对神圣动物的崇拜。在人与所讨论的动物之间，有一种亲缘关系。但事情还不限于此，因为该动物是神圣的。凭着它的血，它也就具有神的性质。于是，当该动物被用来献祭时，一种中介联系就在人与神之间建立起来了。按照史密斯的说法：

……在整个闪米特世界，关于献祭的基本观念，并非神圣的纳贡的观念，而是通过共同分享神圣祭物的血肉而在神与其崇拜者之间进行交流的观念。③

然而他并不准备断言，在每一种闪族的神的概念背后，都必

① 《闪米特人的宗教》(第3版，1927)，第20页。

② 参见玛丽·道格拉斯：《纯洁与危险》(1970)，第20页以下。她写道："泰勒感兴趣的，是奇妙的古代遗迹能告诉我们一些什么关于往昔的情形，而罗伯特森·史密斯感兴趣的，却是现代经验和原始经验中共同的成份。泰勒创建了民俗学，而罗伯特森·史密斯创建了社会人类学。"(第24页以下)当然，泰勒并未创建民俗学！

③ 《闪米特人的宗教》，第345页。

然有一种藏头露尾的图腾崇拜。他只是说，闪族人象别的每一个种族一样，在其宗教进化过程中也经历了一个“图腾崇拜阶段”，而这个阶段的某些东西，仍然可以通过某些遗存物看出来。他写道：“说闪米特宗教的种种现象使我们回到了图腾崇拜那里，这是一回事，而要说这些现象全部应该从图腾崇拜来解释，这又是另一回事。”①

我们不能更详尽地来考察罗伯特森·史密斯关于这个问题和别的问题的论证了。可是还有另外一点可以提一提。史密斯接受了剑桥大学的任职之后，同另一位苏格兰移民詹姆斯·乔治·弗雷泽建立了联系，那时弗雷泽刚被任命为三一学院的研究员。史密斯对图腾崇拜问题的兴趣传给了弗雷泽。当《大英百科全书》的“图腾”和“塔布”两个条目需要撰写的时候，史密斯就把这项工作委托给了弗雷泽。他写信给一位朋友说：

> 图腾崇拜是一个越来越重要的问题，报纸和杂志每天都在谈到它，但是在任何地方，对于它都没有作出很好的说明——这恰恰也是我们有机会胜过每一个人并赢得声望的一种情况。在这一卷里，没有哪个条目更令我如此牵挂了。我一直在亲自过问此事，不辞辛劳，细心指导弗雷泽进行撰写工作……。②

我们不久就要来考察弗雷泽工作的某些方面。可是在此之前，有必要简短地考察一下在法国的同类的事态发展。在法国，奥古斯特·孔德的继承者们，特别是艾弥尔·杜尔凯姆，部分地是在麦克林南和罗伯特森·史密斯工作的基础上，正在创造出惊人地类似的成果。

① 《闪米特人的宗教》，第139页。

② 《史密斯传》，第494页以下。

• • •

我们在前边已经提及孔德的历史哲学在形成十九世纪欧洲思想气候方面的影响。孔德有很多追随者，让-玛丽·古约(1854—1888)是其中之一。他写了《未来的非宗教》一书(1887)，满怀信心地预言了一切宗教的消亡，以及一种或多或少是无政府主义和乌托邦式的国家的产生。

虽然这种社会学的预言很能打动一些人，但是对于宗教学的未来发生了更大影响的，却是不那么极端的艾弥尔·杜尔凯姆（1858—1917）。[①] 杜尔凯姆是一个犹太血统的无神论者，他学过法律、哲学、社会科学和民族心理学（在这方面冯特的影响十分明显），他的学术生涯是在波尔多和巴黎的大学里度过的。在巴黎，他从1892年起一直担任巴黎大学教授职位。在他已经发表的著作中，可以提一提《社会分工论》(1893)，《社会学方法论》(1895)，《自杀论》(1897)以及一部宗教社会学方面的经典著作《宗教生活的基本形式》(1912)。

要在这么一个概述中对于杜尔凯姆作为一个思想家和作家的造诣作出评价，是十分困难的。这不仅因为他的著作具有范围广阔的特点，而且也因为从他逝世以来，围绕着他的名字出现了大量的附属性文献。然而，就比较宗教学而言，还是有某些论题是经常出现在杜尔凯姆的著作中的，它们可以把整个宗教研究（至少是某些方面）置于一种新的基础之上。我们现在必须关注的正是这些论题，尤其是他对于图腾崇拜的兴趣和随之而来

---

① 在大量关于杜尔凯姆的著作中，尼斯贝特的《艾弥尔·杜尔凯姆》(1965)和沃尔夫编辑的《艾弥尔·杜尔凯姆，1858—1917》(1960)值得一提。另外还可以参看列克斯的“艾弥尔·杜尔凯姆”，载于莱松编辑的《社会科学之父》(1969)，第128页及以后诸页。

的对于宗教作为一种典型的社会事实的解释，以及他的与此相应的信念：只有根据宗教的社会功能，才能恰当地讨论宗教。

首先应该注意到，杜尔凯姆构想他的著作时，十九世纪末期的很多表面上是"社会性的"思想的心理学倾向上的个人主义正在遭到强烈的反对——比较宗教学和人类学恰恰是在这种思想的影响之下开始发展起来的。他认为，要理解人类把自身联合起来的形式，其方法不在于对所涉及的个人的心理进行零敲碎打的分析，而在于对群体本身进行周密的研究。换句话说，存在着种种"社会事实"，它们对个人行使着强制性的力量，它们看来是一种集体意识的产物，这种集体意识是高于并超乎组成集体的个人的心理的。只有对这些"社会事实"能进行科学的调查研究。在这个总的基础之上，杜尔凯姆建立了一座关于社会生活发展的理论，关于社会生活中的劳动分工、自杀、道德和宗教等等因素的理论的大厦。他力图表现较大的社会单元如何分裂为较小的、更为同质的社会单元，然后又证明每一个孤立的群体如何能够拥有可称为它自己的一种思想，这种思想是不同于它的成员们的思想总和的。因此，存在着集体的思想状态，这种思想状态的本性不能归结为个人意见的总和。

在杜尔凯姆看来，宗教是集体思想的最为独特的产物。宗教的态度、价值观和约束力被个人所组成的群体强加于个人。这其实正是他(通过参加仪式)变成群体成员并保持成员身份的条件。而且，宗教的每一个基本成分，诸如崇拜、礼仪和象征等等，都在群体内部发挥着一种统一作用。在此，杜尔凯姆在某种程度上是在重述他最有影响的导师之一纽玛-德尼·福斯特尔·德·古拉涅(1830—1889)所表达过的主题，德·古拉涅的《古代城市》(1864)一书，根据宗教信仰和传统传说分析了城邦国家。可是杜尔凯姆把德·古拉涅的理论运用到了一个宽广得多

的原则性的领域。

杜尔凯姆关于宗教问题的成熟的观点，主要见于他的两篇著作，一是《宗教现象之解释》，这是发表在他办的期刊《社会学年鉴》第二卷（1899）上的一篇二十八页的文章，二是著名的《宗教生活的基本形式》（1912）。在某种意义上，前一篇在方法论上更为重要，因为它所讨论的问题，是后一篇著作的前提。

在《社会学年鉴》第二卷的序言中，杜尔凯姆强调指出，在对宗教、法律、道德和经济领域中的事实进行讨论时，应当符合于这些东西各自的性质，就是说，应当把它们作为附属于特定社会环境的社会事实来讨论。他指出，迄今为止，宗教学一直是这样来谈论宗教信仰和行为的，就好象它们根本不属于任何社会系统似的。这种批评不是没有道理的；然而尽管如此，认识到这一点也很重要：提出这个特殊的论点的主要理由，在于捍卫按照科学的路线来讨论宗教的可能性，在于反对讨论中的不恰当的主观性。还可以补充一点："科学的"一词，在使用时是与包含献身和信仰的种种态度相对立的，它通常被认为是要保证一种自由的状态，防止造成歪曲的先入之见。杜尔凯姆的愿望，是要确立一些原理、模式和法则。在此范围之内，一切都很顺利。可是事情很快就变得十分明显了：他在拒绝一套先入之见时，只不过是在接受另一套先入之见，其中包括这样一种论点：任何超自然秩序，压根儿就不存在。

与这个信念相一致，杜尔凯姆认为，神的概念，对于宗教生活远远不是根本性的东西，而只是"一个附带的插曲"——它只是一个特殊过程的产物，通过这个过程，各种各样的"宗教的"特性都被假定为实在的东西。真正带根本性的东西是：一切事物基本上都被划分为神圣的与世俗的两个范畴。他断言，这种划分"常常是独立于每一种神的概念的"。神的观念是随后才形成的，

"以便把最初的组织化引进一大堆混乱的神圣事物中去。"①

于是就形成了这样一幅关于原始人群体的图景，他们以某种方式调整行为，也肯定某些义务是群体中每个成员义不容辞的职责。实际上，除了使群体得以永久生存这一需要所提供的核准之外，这些义务没有任何别的核准。但它们被归诸种种超自然的创造性的力量，从而被赋予了进一步的、绝对的核准，而这些力量其实不过是集体想像的产物。

按照杜尔凯姆的说法，"宗教现象就在于种种义务性的信仰，与之相关的是一些确定的行动，这些行动涉及这些信仰所提供的对象。"决定这些信仰的特征的，正是义务的性质。② 但是义务必须以一个权威为前提，在杜尔凯姆看来，唯一可以设想的权威，就是个人所组成的那个群体的权威。随之而来的结论就是：是"社会"向信徒规定了他必须相信的教条和必须遵守的礼仪；因此，宗教发端于集体的精神状态：

> 信徒在其跟前折腰顺服的那种力量，不是单纯的有形的力量，像呈现在感官和想象力面前的那种有形力量，而是社会的力量③

从这个角度来看，宗教就成了可以理解的东西。而如果宗教发源于个人，它就仍然是一个神秘的东西。

> 因为，既然从定义上说，宗教不是按事物的现实面貌来表现事物，那么，它看来就是某种浩大的幻觉和幻象，人类一直受它的哄骗，而它的存在理由也就是测不透的了。④

---

① 《社会学年鉴》Ⅱ(1899)，第15页。

② 同上书，第21页。

③④ 同上书，第21页。

假如承认宗教是一种社会性的现象，那么神秘性也就消散了。神秘性可以保留下来的任何残余，都只是无知的产物，而且只要有时间，都将不可避免地在清明的科学之光中归于消失。

我们已经说过，正是在神圣东西与世俗东西的划分当中，杜尔凯姆看到了一切宗教的胚胎。确定这种划分，在每一种个别的情况下具体说明一个现象属于哪一项门类，这是集体思想的成果。其余的一切都是被派生的、第二位的。于是，在一段十分著名的表述中，杜尔凯姆把一种宗教定义为：

> ……一种统一的信仰和行为体系，这些信仰和行为与神圣的事物（即被划分出来归入禁闱的东西）有关，这些信仰和行为把所有信奉者团结到一个称为教会的单一的道德性团体之中。①

宗教涉及种种团体的形成，这些团体由一种对待某些“神圣的”物体、地方和人物的共同态度联结在一起。个人只能接受这种共同的态度；对于个人并不期待有更多的东西，也没有更多的东西可以接受了。

在杜尔凯姆用以支持这项一般理论的论证中，可以非常清楚地看出他曾得益于苏格兰的人类学家们。事实上，他认为，集体的作用，包括一种由社会所推动的在神圣事物与世俗事物之间的明确划分，正是在作为集体之象征的图腾崇拜的社会制度下，才最为明显地表现在人类历史中。因此，杜尔凯姆的著作大量地讨论了图腾崇拜。他利用十九世纪与二十世纪之交常见的关于古代遗存物的理论来证明，把澳大利亚土著居民作为

① 《宗教生活的基本形式》（英译本，1915），第47页。

最古老的人类社会系统的一个代表，是有理由的。他在澳大利亚发现了图腾崇拜，在图腾崇拜里他又看出了宗教的开端。在图腾里有一种神秘的力量（玛纳），那意味着违反塔布的行为会受到惩罚。当然，塔布就是最简单形式的"神圣者"。图腾本身，既是部落神或部落诸神的象征，又是部落可以团聚在它周围，凭着它可以辨识自身的象征。随之而来的结论是：如果同一个象征能够发挥这样两种功能，那么由此推理，在这两种功能之间，必然有着一种不仅仅是偶然的联系。"实际上，这个神就是这个部落或氏族；神和图腾不过就是'社会'，就是集体的代名词。"——这就是杜尔凯姆的结论。确实，从这种起初是同质的宗教形式，产生出了种种的发展变化；但这些发展不断暴露出它们具有共同的起源，因为：

> ……伟大的部落神只是最终赢得了突出地位的祖先的精灵。祖先的精灵又不过是按个人灵魂的形象塑造出来的实体，而灵魂的起源是他们必须予以解释的。灵魂又不过是非人格的力量所采取的形态，我们发现这些力量正是图腾崇拜中根本的东西，它们本身在人类的躯体中个体化了。这整个体系的统一性之大，一点不亚于其复杂性。①

尽管杜尔凯姆的著作流传甚广，但是，想要把宗教现象轻轻解释过去的欲望过多地支配了他，因此他关于宗教起源的理论几乎毫无成就。他未能承认人类对一种看不见的超自然秩序的实际存在的信念（在这种失误方面，有着不少步他后尘的人），这使他的解释有着严重的错误。此外，他所依靠的许多人类学的

① 《宗教生活的基本形式》（英译本，1915），第295页。

理论和假设，从那时以来已经证明是不可靠的了。① 也许，比较宗教学者们阅读他的著作，更多地将不是为了获得有关宗教性质或者宗教起源这类棘手问题的认识，而只是为了对十九世纪与二十世纪之交法国的这些理论立场有所了解而已。

• • •

现在让我们再渡回英吉利海峡这边来。我们可能会观察到，我们正在考察的这一百年的比较宗教学的历史，并未产生出许多文采横溢的经典巨著，甚至也没有产生什么有文学质量的著作。就比较宗教学问题而写作的作家们，都不曾因其文章的优美雅致和清澈晓畅而闻名，这成了一个通例。当然也有一个例外，那就是威廉·詹姆士的《宗教经验种种》。还有一个例外，那就是J.G.弗雷泽的《金枝》，他也许也是一个更加名闻遐迩的辩论家。不幸的是，正象大多数经典著作的命运一样，今天几乎没有人阅读《金枝》了。它的极大的篇幅和出版过程的复杂，造成了比通常所需的更多的节略，那些知道它的人，不是从图书馆书架上一码长的绿色布脊来认识它的人，通常也仅仅是通过节略本来了解它的。然而，弗雷泽的著作确实是古典的英文散文的一个典范——那是学者使用的英文，刻意求精、字斟句酌、健全完美。他从不含含糊糊，即便在论述那些本身十分含糊不清的问题时也是如此。这正是他的力量所在，或许也正是他的弱点所在。

---

① 我们在此不想探讨杜尔凯姆理论的长期有效性问题，我们只想指出：杜尔凯姆理论所依据的大多数的人类学资料，从那时以来已经证明是不可靠的了——特别是有关图腾崇拜和玛纳的理论已经遇到了挑战。社会学家们对这些批评常常不知道，他们继续以这样的方式写东西，就好象这些十九世纪与二十世纪之交时期的立场仍然完全未曾遇到过诘难似的。

詹姆斯·乔治·弗雷泽(1854—1951)①出生在格拉斯哥，正象他的密友威廉·罗伯特森·史密斯一样，他也被作为苏格兰教会的正统子弟来教育培养。罗伯特森·史密斯的著作与榜样，对于他的学术生涯产生了巨大的有成形作用的影响。另一个对他有重大影响的榜样，是E.B.泰勒。但是同罗伯特森·史密斯不一样，弗雷泽对基督教的依恋，一直是含蓄不明，而不是显然无疑的。他的忠诚，在早年是献给科学的，而且他时常把孔德关于人类历史的哲学应用于他所看见的世界。在这种宇宙图景中，人类被视为正在进入一个新的发展阶段，这个阶段的特征不是由宗教，更不是由巫术，而是由科学所决定的。然而他还是承认，他十分珍视：

> ……那种盲目的信念，或者那种令人心颤的希望：在某个地方，在这些尘世的阴影后边，有一个永恒光明的世界，在那里，心智的顽固不化的疑惑将得到解答，而心灵也将得到平静。②

其实，弗雷泽终生都富于传统的基督徒气质，他绝不想看见自己的著作被用来排斥宗教。很可能他几乎从未想到过对于他的著作可能会进行任何“利用”。他的传记作者使我们注意到，他在世道人情方面是绝对单纯甚至天真的。他在人类学领域内进行工作，仅仅是因为原始的宗教和神话、巫术和仪式所提出的问题引起了他的兴趣。但他内心里是一个理智的人，“本质上

---

① 关于弗雷泽，还没有什么恰当的批判性的传记发表。然而我们还是可以参看唐尼的《詹姆斯·乔治·弗雷泽：一个学者的画像》(1940)和《弗雷泽与金枝》(1970)。最近的一部批判性的研究论文，是J.Z.史密斯的《枝断的时候》，载于《宗教史》1973年12月第4期，第342—371页。

② 转引自唐尼：《詹姆斯·乔治·弗雷泽》，第54—55页。

是一个十八世纪的人"，他"生活在、也死在一个理性的、牛顿的三维世界之中"，而他喜爱的作家，是科伯和吉本[①]。从个人方面来看，他还是一个羞怯得令人望而生怜的人，在学术良心上，他不同寻常地心地柔和而敏感。后来指责弗雷泽在运用材料来源时粗枝大叶的自以为是者也该回想一下：弗雷泽曾经因为在翻译奥维德[②]时的一个微不足道的错误，正式提出辞去他的剑桥大学三一学院研究员职务。在往后的年代里，当弗洛伊德和T.S.爱略特为他对于他们工作的影响而赞扬他时，他公开承认，他一点也不懂得他们当中任何一个人的思想！

弗雷泽受过古典著作和法律方面的教育，他于1881年进入律师界，但是从未开业。在此之前两年，1879年，他被选为剑桥大学三一学院研究员，以后从未离开剑桥，虽然在1904年他曾认真考虑过担任曼彻斯特大学首任比较宗教学教授的可能性，而且有一个短时期还在利物浦大学任职。他的第一爱好是在而且一直都在古典学术方面。1898年他发表了保塞尼阿斯[③]著作的编注及译文，[④] 1921年发表了阿罗波多卢斯[⑤]著作编注，1929年发表了奥维德的年表编注。他把自己受过古典学科训练的头脑运用于人类学的研究之上，在十九世纪八十年代之初，开始认

① 转引自唐尼：《詹姆斯·乔治·弗雷泽》，第16页。科伯(William Cowper, 1737—1800年)是英国诗人；吉本(Edward Gibbor, 1737—1794年)是英国历史学家。

② Ovid(Publius Ovidius,公元前43年一公元17年)，古罗马诗人。——译者注

③ Pausanias,公元二世纪的希腊旅行家、地理学家。——译者注

④ 最近一位保塞尼阿斯的英译者注意到，弗雷泽十分类似于他〔这话是指保塞尼阿斯说的，但对二者都适用〕，"……因为他所有的全部学问，他的地形学，他的百科全书式的广博兴趣，对于要满足一种从宗教方面来理解的更深刻的渴求的努力来说，是一个要负担的包袱。"彼得·列维编辑：《保塞尼阿斯：古希腊向导》第1卷(1971)，第2—3页。

⑤ Apollodorus,纪元前二世纪之希腊语法学家。——译者注

真地着手从事这项研究工作。

我们已经看到，罗伯特森·史密斯在1881年失掉阿伯丁大学的教席之后，成了《大英百科全书》的编辑。我们也已经看到，他认为图腾崇拜问题具有头等重要性。弗雷泽被邀请为《大英百科全书》第九版撰写“图腾崇拜”和“塔布”条目，从此以后，不妨说，他的学术命运就被决定了。1887年，他在爱丁堡发表了一本论“图腾崇拜”的小书（《大英百科全书》的条目直到三年以后才问世），这实际上是弗雷泽的人类学的第一篇纲要。

他能够发现，在他那时的形势下，材料的收集是头等大事。如果要切实地推进“关于人类的科学”，就必须从世界上每一个可能的地方征召每一个可能的助手。于是在1887年，一份题为《关于未开化或半开化的各民族的风尚、习俗、宗教、迷信等等的问题调查》的小册子问世了，这本小册子被分发到世界各地。对它的答复，就构成了弗雷泽收集的大量人类学材料的基础。

近年来，许多人批评弗雷泽是一个“安乐椅上的人类学家”，就是说，他企图在安全而舒适的剑桥大学的书斋里去理解原始人的思想。例如，E.E.普利查德曾写道：

> ……阿维伯雷、弗雷泽和马雷特等人几乎从未想过一般用英语工作的人是如何感受如何思考的，这就难怪他们更没有想到，他们素未谋面的原始人是如何感受如何思考的了。①

很可能情况确乎如此。但是考虑到那个时代的环境和前提条件，很难想象情况怎能不是这样。因为一位学者早生了五六十年而去批评他，这是一种没有意义的、不得要领的做法。在十九

---

① 伊文思-普利查德：《关于原始宗教的种种理论》（1965），第108—109页。

世纪九十年代，进化论早已从一种理论变成了一种时代气氛，几乎没有人怀疑它作为一种分类原则的价值。很显然，那时必然已有了种种需要分类的事实材料，而且，姑不论这样得来的事实材料的精确性问题（这是近代人类学的另一个头痛的问题），一所大学的条件，显然为基本上属于理智过程的东西提供了可能得到的最好的神经中枢。他也许是一个“安乐椅上的人类学家”，但他花费了巨大的精力，使自己的假说符合于能够运用的事实材料。因此，是这种环境造就了弗雷泽，而他则以极大的严谨、以更大的勤勉，完成了他的角色，正如一卷接一卷，一版接一版的《金枝》所证明的那样。

《金枝》从1890年朴实的两卷本开始，到1900年第二版时扩充为三卷。此后它又进一步扩充，包容了一大批或多或少是彼此独立的研究著作。其中有：《阿多尼斯，阿替斯，奥西利斯》，《巫术与君王的进化》，《塔布与灵魂的冒险》，《垂死的神》，《五谷与荒野的精灵》，《替罪羊》和《美丽的巴尔德》。这些研究著作以及其他一些著作（更不用提那些并不包含在这座文字丰碑里的著作了），后来形成了1911年—1915年的第三版。节略版则于1922年问世。

《金枝》的目的在于阐释塞尔维乌斯的维吉尔评注里记载的一则传奇。① 这则传奇说的是：在阿利西亚（尼米）地方的黛安娜② 的神圣园林中，生长着一株“金枝”，黛安娜的祭司职务由这样一个人来担任，他要能够折断金枝，并在二人决斗中杀死在职

---

① J.Z. 史密斯在他的一篇文章里讨论了弗雷泽在多大程度上实现了自己的最初目的，他写道：“他〔弗雷泽〕未能成功地在金枝与尼米的祭司职位之间建立起任何联系。他的大量描述，都是没有原文根据的想像性的重述”。

② Diana，亦译狄安娜，罗马神话中的月亮和狩猎女神，即希腊神话中的阿尔特密斯。——译者注

的祭司。按弗雷泽的分析，那祭司代表园林之神维尔比乌斯，他的被杀象征性地描述了这个神的死亡。然而这只是一个开端，从阿利西亚开始，弗雷泽转而着手考虑杀死被视为神圣的人和动物的这整个问题，这当然就属于图腾崇拜的范围。他认为"金枝"就是槲寄生树枝，于是这又引导他进入了督伊德教[1]教徒及其崇拜的更遥远而又危险的领域，而后又去考虑关于巴尔德之死的古挪威传奇。从这个比较单纯的起点开始，他沿着一条又一条前景可观的路径前行，把他的最初目的越来越远地抛在后边，直到这个目的几乎完全看不见了为止。最后的结果，是对关于宗教信仰和宗教行为的资料所作的一种广泛的概论，要对这种概论作出总结简直是不可能的。然而，关于弗雷泽打算在其书中采取的使用比较法的方式（不论他实际上是否这么做了），看一看他自己的说明，还是颇有价值的：

> 最近对于人类早期历史的种种研究已经揭示出：人类的思想在构筑自己最初的粗糙的人生哲学时，在许多表面上的歧异下边，有一种根本的类似性。因此，如果我们能够表明，象尼米的祭司职位那样一种野蛮习俗在别的地方也一直存在，如果我们能够查明使这种习俗成为制度的种种动因，如果我们能够证明这些动因在人类社会中一直广泛地、也许还是普遍地起着作用……那么，我们就可以正确地推论出：正是这同样的一些动因，在远古的时代产生了尼米的祭司职位。[2]

从《金枝》里边，后世的学术界可以得出三件东西：第一，关于巫术的一种作业定义；第二，一种对于神圣君权问题的兴趣；

---

① Druidism，古代高卢和不列颠的宗教。——译者注

② 弗雷泽：《巫术》，第1卷（1932年），第10页。

第三，死而复生的植物神或植物女神的概念。我们可以来简略地考虑一下这三个问题，先从巫术开始。

> 如果我们分析一下作为巫术之基础的那些思维原则，就会发现，这些原则本身可以分解为两个部分：第一，同类产生同类，或者说，结果总类似于原因；第二，事物彼此一经有所接触，在其有形的接触被切断之后，还会继续在一定距离之外对彼此发生作用。前一条原则可以叫做类似法则，后一条原则可以叫做接触法则或感染法则。……根据类似法则进行的巫术，可称为同类式巫术或仿效式巫术。根据接触法则或感染法则进行的巫术，可称为感染式巫术。①

在这段著名的说明中，弗雷泽树立起了（人们几乎总是不得不这么说）他关于"感应性巫术"的理论的两大柱石。这种解说（当然十分不同于流行的这样一种含糊的假定：巫术表示"不可能发生，但能做出来的事情"），作为描述巫术的一个基础，一直发挥着很好的作用。再进一步说，当一个人仿效一件事情，相信自己的摹仿将造成那件事情实际发生，那么这就是同类式巫术或仿效式巫术。把水浇在焦干的地面上以求引起降雨，或者刺穿一个人的模拟像以求伤害该人，都是这一类的例子。在后一个例子中，如果那个模拟像身上粘贴着一度属于该人的一些指甲屑、一束头发、或一块衣服碎片，这其实就属于感染式巫术。如果最终目的是要伤害某人，那叫做"黑巫术"；如果意在帮助和医治某人，那就叫"白巫术"，象世界各地无数世代的民间巫医和"巫女们"所行的那一类即属此类。

按照弗雷泽的观点（在这里，他脱离了描述，转而进行评价

① 弗雷泽：《巫术》第1卷（1932年），第52页。

了)，这两种原则都是误用了观念之间的关联关系。作为一种艺术和技巧，巫术是一种虚假的自然法则体系，也是一种虚妄的行为指导。“……它是一种失败的艺术，也是一种虚假的科学。”尽管如此，巫术仍然是一种向着科学方向的努力，因为它是一种想要确立并运用因果法则的努力。

> 不论在什么地方，只要感应性巫术以纯粹彻底的形式出现，它就是在假定：在自然界中，一个事件必然接着另一个事件发生，绝没有任何精神力量或人格力量的干预。因此，它的基础概念是与现代科学的基础概念完全一样的。构成这整个体系的基础的，是对于自然界的秩序和齐一性的虽然隐蔽但却**真实而坚定**的信仰。①

根据弗雷泽的理论，巫术活动假定：人类能够对于环境施予直接的控制。可是弗雷泽的这一假说也容易引起严重的问题。确实，在巫术中，人类看来是要靠预谋的手段来影响事件进程。然而绝不能由此得出结论说，在这行动与预期的结果之间有一种直接的因果联系，而没有任何外来干预。正相反，巫术包含着对于来自“彼岸”，来自神明、鬼魂和精灵的“平行世界”的力量的利用与操纵。巫术并不假定结果随原因而发生，“没有任何精神力量或人格力量的干预。”正相反，它到处都看见这些力量，并尽力利用这些力量，不管它承认还是不承认。

关于巫术与宗教的关系，弗雷泽也作了理论上的概括。按他对宗教所下的定义，宗教是“对高于人类的力量的一种抚慰或调解，据信这些力量指引并控制着自然和人生的进程。”② 大致

---

① 弗雷泽：《巫术》第1卷(1932年)，第220页。

② 同上书，第222页。

说来，他认为，人类开始企图用巫术手段控制环境，后来一旦发现这种控制是不可能的，于是便转向了宗教。宗教之不同于巫术在于：巫术的论据是以不变的法则为基础的，而宗教则以对于控制性力量的信仰为基础。弗雷泽也承认（这是很正确的），在一种训诫与修行、信仰与恐惧纠缠在一起的结构中，二者常常紧密交织。然而弗雷泽又说，我们可以假定："在人类历史中，巫术比宗教更为古老，这既是因为逻辑上看来需要这个假定，又是因为，在澳大利亚土著居民中，

> ……在那些我们对之有着确切了解的最原始的野蛮人中，巫术到处普遍地实行，而作为更高力量的抚慰或调解的宗教，看来几乎是不为人所知的。①

所以，在每一个地方，"巫术时代"都先于"宗教时代"。

不幸从那时以来，这个论点被证明是十分错误的。这不仅仅是因为那些土著居民拥有一种高度发达的宗教（在任何定义下的宗教），也不仅仅是因为弗雷泽的宗教定义是不必要地任意武断，而且还因为，在人类历史中绝对没有任何证据表明，巫术时代在任何地方都先于宗教时代。要在"巫术"与"宗教"这样两种抽象出来的东西之间划一条适当的分界线，常常太过于困难了。如果要区分二者，那么看来，它们之间的区别，不过是个人强调之点在操纵还是尊崇更高力量之间作微妙的游移的问题罢了。在宗教史上，二者总是密切相关。但是应该强调指出，绝没有什么巫术"发展为"宗教的问题。如果有，那么这种运动的方向倒是相反的，因为人们常常看到宗教堕落退化而成为巫术。

正如在这个时期的著作中经常有的情况一样，在弗雷泽论

① 弗雷泽：«巫术»第1卷（1932年），第233—234页。

巫术的著作中，人们也会有这样一种感觉——他确实进行了大量的敏锐而真实的观察，虽然由于同一种不恰当的构架混在一起，或多或少地歪曲了这些观察结果。事实上，“巫术”确实是一种要控制人的环境的努力，弗雷泽很好地说明了它的许多方面。然而，那无所不在的进化理论，在用于说明巫术和宗教二者何者享有历史的优先权问题时，却是一个不可靠的向导。

尼米的“森林之王”被赋予的，不止是人间的权力，在《巫术与君王之进化》一书中，弗雷泽提出了很多世界各地的神圣君权制度的例证。虽然他把君王的起源追溯到巫师，这是否正确是很成问题的，但是总有一天，关于神圣君权的这整个问题要被新一代的学者们重新提出来，并表明它在宗教史上有着突出的重要性。在这里，正如在许许多多其他的领域一样，弗雷泽又是一位奠基者，虽然最后结果并不恰好象他自己所曾构想的那样。

在《垂死的神》和《五谷与荒草的精灵》中，弗雷泽详尽地讨论了死而复生的植物神——这种神的生命、死亡和随后的复活，都完全遵循四季变化的模式。严格说来，弗雷泽在此并不是在开辟什么新的田地，而只是在追随四分之一世纪之前威尔海姆·曼哈特所走过的道路。我们在此也不必深究他的论证的细节，但是也许值得一提的是：英语世界的比较宗教学者们极其熟悉这一观念，这在很大程度上要归功于弗雷泽。虽然这个观念也许是被用得太多了，可是要以任何别的根据来解释古希腊的神秘宗教和北欧的某些民间信仰（我们只随便举两个例子），几乎是不可能的。

最后，我们也许可以来简略地回顾一下这样两个问题。第一，既然弗雷泽的全部人类学著作的主线，是人类思想分三阶段进化的假说，那么它作为一部“人类的史诗”（弗雷泽语）的最终价值，就得取决于这个假说的有效性。今天，人们之所以向弗雷

泽及其同时代人抛砖掷石、任意贬责，以致这成了一种流行的消遣，毫无疑问这是一个原因。可是，即令这样做是允许的(因为也不得不允许)，那也远远未能使他的全部著作归于无效。象弗雷泽及其同时代人所造成的那样一个综合的时期，在比较宗教学的历史上是不可避免的。没有这样一个时期，后来的大量的细节性工作，实际上就会无可估量地困难得多。第二，然而必须强调指出，弗雷泽从不幻想他自己的理论是万古长存的，他期待着自己的理论被取而代之。在《巫术》的1932年版中，他直率地承认，对人类早期历史和制度的这种研究，在解释时容易倾向于"一种动人的但却谬误的简单化"，而且许多理论结果都不过是十分短命的。他并不指望自己的理论有什么别的命运，而只等待着它们最终也被"送到那些被人忘却的谬论的那个平静的角落。"但是他希望事情会有所不同，他写道：

> 预测后世对自己工作的评判，这不是人类学家本人的事；然而，希望后世发现，自己耐心积聚起来的事实是够多、够坚实的，足以支持自己所信赖的结论的至少一些份量，从而绝不能把它们当成一个书呆子的幻梦而轻轻抛开，这，仍然是人类学家的卑微的愿望。①

也许，时候快要到了，现在流行的对待弗雷泽的急躁态度，将要让位给一种严肃的态度，人们要认真地评价他在人类学方面对于比较宗教学的贡献。那时候，事情将会证明，他比我们所设想的要更加伟大，而不是更加渺小。

• • •

现在，我们快要结束我们对这很少几位杰出的人类学家的

① 弗雷泽：《巫术》第1卷(1932)，第334页。

概述了，他们的眼光都曾放在宗教起源的问题上。显然，还有其他一些名字，本来也是可以加进来的。但在我们转向我们的研究的另一个方面之前，有必要简短地谈一谈人类学家对宗教问题的解决办法可能影响的范围。

从十九世纪七十年代到二十世纪二十年代，比较宗教学实际上被人类学家及其理论所控制。但这并不是说，在这些年代里，对宗教的其他方面的研究就处于停顿状态。正相反，如果我们有时间来回顾一下对任何一种具体宗教传统的研究，我们就会发现，在那一方面，学术著作的书目在日益扩大，可靠的事实方面的知识也在稳步增长。也许我们确实可以说，学术重点在很大程度上（可能是在大得不健康的程度上）放到了古代世界的宗教传统之上，尤其是闪米特各族、古典的古代[1]和印度的宗教传统上。可是，在各个地方，文献证据和考古证据的结合，正在展现出种种新的领域，提供着越来越宽广的视野。然而控制着比较研究（与直接的、专一的历史性的研究相对的研究）的，还是人类学的方法。事实上，在这一时期，每一位语言学家、每一位历史学家、每一位考古学家，都会赞同简·哈利森 1885 年在她的《希腊艺术初探》里所说的话，她写道：

> 现在，历史的本能在我们大家心中完全觉醒了。我们怀着一种新近获得的诚实态度，努力去了解事物的发生，了解我们所研究的一切东西的起源……。[2]

而且，人类学家们，不论是“直线发展论者”，还是“扩散发展论者”，他们所运用的进化论方法，当时似乎提供了确切认识

① 指古希腊与古罗马。——译者注

② 简·哈利森：《希腊艺术初探》(1885)，第2页。

起源问题的唯一可能性，以及理解诸发展阶段的唯一可用的钥匙。

因此，虽然比较宗教从来不仅仅是一个人类学的问题，而且比较宗教永远意味着学者个人到任何领域去工作的权利，但是比较宗教学者总会习惯于追随人类学家所做的工作，以之作为自己的专业研究的前导。所以，当J·艾斯特林·卡平特于1913年发表他的通俗手册《比较宗教学》，在谈到整个研究的基础性假设时，他说了这样一些话：

> 正是在这个伟大思想〔进化论〕的基础上，现在稳固地确立了这整个的宗教史研究。对于它所包含的大量事实进行分类的所有努力，其基础乃在于这么一种信念：不论退化或者衰退可能有些什么样的偶然的例证，人类的事物的总的运动方向，总是从较粗劣较简单的阶段，向着更精妙更发达的阶段前进。①

在设计出这个“伟大思想”方面，欧洲的人类学家们发挥了引人注目的作用。在把麦克斯·缪勒的《德国作坊片断》、泰勒的《原始文化》与卡平特的《比较宗教学》划分开来的这四十余年之间，古代世界和残留的原始人世界已经被搜寻过了，真实的路线以及假定的路线已经画出来了，一门学科及其术语已经创立起来了，大学里的有关教席已经设立起来了。不过，我们在继续考察这门学科实际巩固的过程之前，还必须横渡大西洋，以便来考察一下宗教心理学方面的类似的事态发展。

---

① 卡平特：《比较宗教学》（1913），第33页。

# 第五章　宗教经验的类型

正如我们迄今所考察的，比较宗教学的起源，与十九世纪及二十世纪初叶的欧洲思想史或“精神的历史”，的确有着十分密切的关系。毕竟，历史哲学和进化论人类学这些学科，是在欧洲的大学中，或者以欧洲的大学为中心形成的，在这些大学里，这两门学科所积极反对的基督教神学仍然享有特权地位。在此期间，美利坚合众国（它在十九世纪六十年代的南北战争之后，仍属一个正在崛起的国家）所处的地位，还不足以对这门学科的发展作出类似欧洲那样的大规模贡献。在这里，“大规模”是一个重要的用语，因为在美国各地，确实也有一些单个的学者和作家，他们对于欧洲人的思想，不止是——远远不止是——仅仅重新进行思考。回想一下这件事还是颇有价值的：麦克斯·缪勒的《宗教学导论》是题献给拉尔夫·沃尔多·爱默生[①]的。在超验论者（他们几乎全是带倾向性的但却十分热心的业余东方学专家）当中，爱默生及其伙伴在1850～1875年间，在美国促成了这样一种气候的形成，在这种气候中，某种类型的比较宗教学能够繁荣，也确实繁荣起来了。在十九世纪终结之前，它的一个惊人的表现形式，就是芝加哥的“世界宗教议会”，不过我们要在下文中再来谈这个问题。到十九世纪末叶，几所名牌大学和学院

---

① Ralph Waldo Emerson (1803～1882)，美国基督教的一位散文作家。——译者注

已经能够延揽一些禀赋极高的学者，在对宗教作历史学研究和语言学研究的各个领域内进行工作。

象W.D.惠特尼，詹姆斯·弗里曼·克拉克以及乔治·福特·莫尔等等学术地位很高的人，都具有与他们的欧洲同行同等的地位，然而他们可做的事不多，因此对于比较宗教学很难作出什么美国所特有的贡献。

可是，假如生气勃勃的、世界主义的新世界[①]竟然长期满足于仅仅作为欧洲在文化上的延伸，那倒真是十分奇怪了。某种美国所特有的研究领域，或迟或早总得创立起来。结果，宗教心理学就成了这样一个领域，这门学科的开创，发生在十九世纪与二十世纪之交的那些年代。[②]

然而还是有这么一些人，在他们看来，宗教心理学一直是，现在也仍然是一门典型的"辅助性科学"，位于宗教研究的边缘地带。毫无疑问，这部分地应归因于这一领域的新手所遇到的令人胆怯的种种困难，以及职业心理学家总是十分喜爱的那些高度专业化的技术。今天的比较宗教学家很少有人能够对付这些专门技术，与此同时，大多数心理学家关于行为研究的前提条件，也妨碍他们以心理学家的特有方式来象处理任何别的东西那样地处理宗教。于是，一度看来是极有前途的、还算容易入门的这个研究领域，在那些不幸的年代里就萧条下去了。有一段时期，西方的大学里已经设置了不少讲授宗教心理学的职位，而今这些教席几乎全部消失了。本世纪二十年代以来行为心理学

① 指美国。——译者注

② E·R·古迪纳夫写道，在本世纪初，"虽然在宗教史方面所有的思想巨匠全是欧洲人或英国人(原文如此)，而且美国人都热衷于阅读他们的著作，然而，整个的欧洲和英国，也都在阅读威廉·詹姆士、斯塔伯克、柳巴以及普拉特的著作。""宗教学"，载《精灵》第6卷(1959)，第80页。

发展的道路，也许可以提供解释以上现象的理由。二十年代以来，行为心理学一方面逐渐相信有一种下意识的行为动机，另一方面又走向了一种精细的心理工程学。在这种发展中，对于宗教只是偶有顾及，但却很少认真严肃地对待之。我们将在后边再回头讨论这个问题。

要理解宗教心理学的最初状况，显然有很多东西要取决于“心理学”一词被赋予的精确的含义。现代心理学所关注的，多半只是人类行为的细节，因而它也就关注于描述并勾画人类有机体体验环境并对环境作出反应的种种不同方式。根据这种观点，人类体验在多大程度上表现为可度量的行为模式，它就在多大程度上是可以理解的。

然而这只是“现代的”观点，在十九世纪末叶，刚刚诞生的心理学并不认为它自己应受到这样的限制。我们在本章中将要提及的所有作者全都相信，作为心理学家，他们所研究的是有理性的人类的精神，即个人的非物质部分（它可以称为灵魂、心智、情感、意识、超验的自我，等等），个人凭靠着它，才能象我们所看见的这样地活动。从诸如此类的定义十分宽广的术语出发，在方法或目标方面也就不可能有什么十分明确的一致意见，而且这些心理学家完成自己的任务的方式，的确也是形形色色的。可是，他们所有的人（以及我们在此不可能讨论甚至不可能提及的更多的人）有一个共同之处，那就是：他们都相信，对于人类精神的研究者来说，宗教学是一片收成很好的园地。

相信这一点的那些人并不都是职业心理学家，而且在十九世纪与二十世纪之交，广义的“心理学”方法，颇有成为共同的时代潮流组成部分的趋势。例如，我们可以发现，路易斯·约尔丹在1905年就曾写道：“在爱德华·泰勒爵士那里，对万物有灵论的研究常常就只是一种心理学的研究，就是说，他细致周密地分

析的，是单个的野蛮人的心理冲动。”① 几年之后，J·艾斯特林·卡平特也写道：宗教的起源“……绝不可能从考古学上来确定，而只能借助于心理学来推测式地进行探索。”②

由此看来，构成十九世纪心理学的只是一种随意的观察与推测的方法，事实上，无论是什么东西，抓到它的磨里都是面粉。③ 这种心理学与进化论人类学之不同（或者，就这里的问题而论，与比较宗教学之不同），看来仅仅在于强调的重点之不同，而不是基本方法之不同。无论如何，对有意识的、人类的精神进行进化论的研究，不能完全忽视宗教，而对宗教进行进化论的研究，也不能不包含从心理学上去理解的努力。既然如此，那就不难看出，为什么在某些圈子里，比较宗教学家和宗教心理学家会被视为一路货色。于是，比较宗教学应该从这种心理学方法中得到些什么东西，这个问题就满可以这样来回答：这两者不过是研究多少是彼此相同的材料的两种可供选择的途径。虽然它们使用的术语也许不同，但它们的前提和方法几乎毫无区别。两者的目的，都是把宗教作为人类心智活动的一个重要方面，说明其起源与性质。因而，心理学家和比较宗教学家绝对没有道理不成为最为密切的共事者。

尽管如此，还是有一些方法论上的区别必然存在。比较宗教学家完全局限于他能够观察到其正在发生的那些东西，或者局限于对既往的事件进行历史的研究，而心理学家则开始发现，从某种意义上说，他可以导致事情的发生，他可以用蕴含条件的方法来进行观察（这种方法渐渐被称作“从老鼠身上诱发出习

---

① 约尔丹：«比较宗教学的产生与发展»（1905），第40页。

② «大英百科全书»（第十一版），第23卷，第62页。

③ 这是一个英文成语，意指抓到什么就利用什么。——译者注

性”)。[1] 1879 年，威廉·冯特在莱比锡建立了他那著名的实心理学实验室，这个研究中心很快就成了旧世界和新世界[2]有抱负的心理学者们的麦加[3]（1873至1874年间，他发表了“实验心理学者的圣经”：《生理心理学要义》)。冯特的工作奠定了重实效的可重复的试验方法，凭着它，可以对心理上的性质与特征进行测定，这样他的工作就产生了减少心理学观察的随意性这样一种作用。而且，由于强调心理学的生理基础，他就向着把这个多少是零乱的近似的研究领域改造为一种有机的独立的科学，迈出了重要的第一步。然而这还仅仅是第一步。我们看到，在1890年，另一位实验心理学家、大名鼎鼎的威廉·詹姆士写道：“在我看来，心理学就象伽利略时代以前的物理学一样——哪怕连一条基本法则都还看不到。”[4]

尽管如此，宗教心理学的“美国学派”，还是由于其各种各样的实验方法而逐渐为人所知。这部分是直接出于莱比锡和冯特本人的推动，虽然确切说来，显然不可能有一种研究宗教的“实验室方法”——在实验室里把一次入教仪式或者甚至把一次简单的祈祷作范型操演，这种想法显然是很荒唐的。但是更为重要，而且越来越重要的是，要让“信教者”(humo religiosus) 自己为自己辩护，特别是借助标准问卷来为自己辩护——这里的暗含的意思是：受到询问的个人有能力为自己辩护（即是说，整个宗教就是所涉及的个人的意识的一个方面），而且，他必须说出的那些话，尤其是就他的“宗教体验”——皈依、祈祷、对超验者

① 制造条件迫使白鼠表现出某种习惯，这是当时的心理学家们常用的一种实验方法。——译者注

② 指欧亚大陆和美洲大陆。——译者注

③ 圣地。——译者注

④ 引自马蒂生：《詹姆士一家》(1961)，第371页。

的体验等等——所说的话，很值得认真考虑。

关于这种特殊的方法在美国的环境下颇有吸引力而且为人所接受的种种原因，我在此不想过份细致地考究。毫无疑问，这部分要归因于形形色色的"个人宗教"及其对个人体验的特别强调在美国造成的影响。当然，在那个时代美国的精神生活中，个人主义是一个普遍的特征。正如罗伯特·尼斯贝特所说，"个人主义，作为一种分析事物的观察方法，在十九世纪的欧洲已经够普遍的了；而在美国，它就是人们呼吸的空气本身的组成部分。"① 另外，十分重要的是，这一时期典型的美国哲学（或者象丹尼尔·布尔斯廷所称的"一种哲学的美国替代品"②）是"实用主义——这种哲学方法在努力解释每一个独立的概念时，依靠的是描述它在实践上的结果。于是到头来，实际上就可以说："宗教就是宗教所做的事情"，还有这样一个重要的推论：宗教就是个人相信是宗教所做的那些事情。而且，由于两个多世纪当中常常是出于宗教动机的大规模移民，十九世纪与二十世纪之交的美国，事实上成了各种现存宗教的一个实验场，成了这样一种社会，在其中，每一个人都有自己特有的观点和体验。这些东西，特别是这些体验，心理学家是可以安心下去调查一番的。

不可否认，在此过程之中，也存在着某种程度的短见的宗教上的功利主义。我们看到，在1910年，E.S. 阿米斯曾提醒人们注意，在他那个时代，对于宗教的心理过程的兴趣，常常与基督教护教论的实际问题密切相关。他注意到，在这个领域内的第一批出版物所关心的，"主要地，而且几乎是专一地，就是最广泛意义上的皈依。"他颇有道理地认为，这恰恰反映出新教徒一

① 尼斯贝特：《杜尔凯姆》（1965），第4页。

② 布尔斯廷：《"美国人"之二：全民的经验》（1969），第61页。可参见泰耶尔编：《实用主义经典著作》（1970）。

直坚持强调基督徒个人生活中的皈依体验具有中心地位：

> 教会的工作一直被认为就是使人皈依。因此，对皈依过程的理解以及要在各阶层中有效地控制它的观点，也就获得了头等的重要地位。①

在比较宗教学的全部历史中，似乎也存在一个介乎这两类材料之间的，为语言学家和人类学家所关注的不同的地带。但是，要把人类宗教生活的任何一个领域任意排斥出自已要研究的材料之外，不论基于何种理由，比较宗教学都是不能接受这种做法的。若非如此，比较宗教学宣称自己关注的是作为可确认的普遍的现象的宗教，显然就是虚伪的了。在阿米斯和普拉特之前，美国的宗教心理学家事实上的确是倾向于在基督教与半基督教的宗教运动这个相当狭隘的范围内工作，但是后来，在美国以及世界上其他地方，宗教心理学家的工作渐渐与其他领域学者们的工作汇合起来，促成了比较宗教学的宽广的主流的形成。事实上，正如E.R.古迪纳夫在多年以后所说的，“通过在实践上为宗教心理学发明出种种新的研究方法，美国精神为科学的宗教研究作出了独特的贡献。”②

撇开了更深一层的背景问题，我们现在就可以来略为考虑一下某些美国宗教心理学先驱，特别是斯塔伯克、柳巴和詹姆士等人的工作了。毫无疑问，在这批人当中，威廉·詹姆士作为一个心理学家和国际知名人士，占有特别突出的地位。但是其他的人并不因此就不值一提了。他们每个人都有自已独特的方法，斯塔伯克采用的是有神论者的方法，柳巴采用的是实证主义者

① 阿米斯：«宗教体验的心理学»(1910)，第5页。

② E.R.古迪纳夫：«宗教学»，载«精灵»第6卷(1959)，第80页。

的方法。以后，在J.B.普拉特的著作中，我们则看到了一种心理学与比较宗教学其他分支学科相结合的开端。

然而，在这新的科学发展的门槛上，还有一个名字值得尊敬地提起。我们已经注意到作为宗教心理学者的聚会与训练场所，威廉·冯特在莱比锡的实验室所起的构造性的作用。第一个到冯特的实验室报到的美国学者，恰好就是格兰维尔·斯坦利·霍尔(1844—1924)。

由于霍尔很少独创性，所以现在在宗教心理学中，他并不被认为是一个创新的或者很重要的人物。尽管如此，通过后来为这一领域内其他学者提供种种机会，他还是发挥了一种间接的但却十分深远的影响。霍尔作为典型的美国人，在很多方面给以后的欧洲人留下了非常深刻的印象。他是哈佛大学学习哲学的第一名哲学博士，第一份用英文出版的心理学杂志("美国心理学杂志"，1887年开始发行)的创建者，克拉克大学的第一任校长，美国心理学会的第一任主席，他还是一位能够这样来总结自己的生涯的人：

> 从我已经从人类、从人在自然界的地位、从人的起源与归宿中得到的观点来看，我相信，比起我的大多数同时代人来，我已成了现阶段文明的一个更加成熟的产物，我已超越了更多的迷信，我已得到了更清彻的洞见，我对自己有一种更深的宁静之感。[①]

然而他逝世的时候，他的一位同时代人（也是一位心理学家）却把他称为"出现在心理学地平线上的最为复杂的、好支配人的、难于理解的和自相矛盾的人物。"[②]

---

① 霍尔：《一个心理学家的生平与自白》(1923)，第596页。

② 这是斯塔伯克的言论，见《心理学评论》(1925年三月号)，第104页。

霍尔对于宗教心理学的贡献，可以概括为乐队指挥的贡献，而不是独奏家的贡献。在他办的杂志上(除了前边提到的《美国心理学杂志》之外，他在1904年又创办了一份发行时间不长的《宗教心理学杂志》)，他为很多有抱负的作者论述这个问题提供了不少地盘。但是(从事后的比较清楚的角度来看)，所有这些事情中最引人注意的是，霍尔早在1909年就把弗洛伊德和荣格介绍到美国来，让他们(用德语)讲授至今仍很新鲜的精神分析学的技术及其意义。即使是霍尔本人（他后来被弗洛伊德准确地描绘成颇有一些“国王拥立者的味道”①)，他是否认识到了这次无害的访问所引起的革命对于美国心理学的影响，这也许还值得怀疑。在此，他的作用也许倒很象把安东尼介绍给克柳帕特拉的那位不知名的家伙所起的作用！②

撇开这段插曲不论，霍尔并不是一位革新者。尽管如此，他的贡献却是一种真正的贡献，因为他提供了一个论坛，在某种程度上也可以说是提供了一座工场，直接的心理学研究得以在其中进行。但他绝不是一个伟大的理论家，而且，正如后来一位历史学家所总结的那样，“他相当满足于添砖加瓦，并不装腔作势地要来发展一种心理学的体系。”③

• • •

在本世纪最初十年间比较著名的美国宗教心理学家中，詹

---

① 弗洛伊德：《自传性的研究》(1935)，第93—94页。

② Antony(公元前82—公元前30)，古罗马统帅，“后三头”之一，曾任执政官。Cleopatra（公元前69—公元前30)，埃及女王，以美貌著称。二人结婚造成了一系列重大政治后果(安东尼宣布将罗马部分东方领土赐予克柳帕特拉之子，元老院与屋大维联合兴兵，亚克兴之战，二人自杀身死，埃及并入罗马版图，托勒密王朝终)。——译者注

③ 罗巴克：《美国心理学史》(1952)，第162页。

姆斯·H·柳巴(1868—1946)的工作最明显地反映出霍尔的实际影响。[①]这两个人的理论背景,都是在欧洲被称为"实证主义"的那种东西——都是物质主义的、功能主义的,它解释宗教,为的是试图取代宗教。

柳巴在瑞士的纽夏特出生和长大,他在那里接受早期教育,并形成了一种对正统加尔文主义的强烈反感,但却不努力去理解它。他的早年生活并非没有宗教影响。在救世军[②]造成的环境之中,他也曾经历过某种形式的"皈依的体验",这种体验,后来他用伦理一宗教的词语将其理性化了。他把这种体验称为"在我一生中也许是最有益的体验,无疑也是最为强烈的体验"——虽然这在他成熟时期的思想上几乎没有留下什么痕迹。后来的研究使他越来越背离公认的宗教概念,越来越倾向于接受一种进化论的世界观:"至于教会所传布的那些'真理',在我看来它们一般是与达尔文主义和科学直接冲突的,我发现自己毫不犹豫地站到了科学一方。"[③]

柳巴一到美国,就进了克拉克大学心理学系,在斯坦利·霍尔指导下攻读博士学位。部分是由于在救世军中的体验,他选择了皈依问题作为论文题目。他的论文于1896年发表在《美国心理学杂志》上,题目是"宗教现象的心理学研究——论皈依",这比斯塔伯克和詹姆士的工作要早好几年,但它是与斯塔伯克的《宗教心理学》(1899)和詹姆士的《宗教经验种种》(1902)相类似的一部精心之作。尽管类似,但还是有区别。斯塔伯克和詹姆士两人都准备承认宗教体验中的超验意义的真实性,至少是

① 参见德·弗里斯:《宗教研究》(1967,英译本),第151页以下诸页。

② 基督教新教的一个社会活动组织。1865年由英国人布斯创立于伦敦。——译者注

③ 柳巴:《宗教心理学的形成》,载费尔姆编:《转变中的宗教》(1937),第179页以下诸页。

承认它为一种假说；而柳巴却根本不承认这一点。他那时候是一个彻头彻尾的科学的理性主义者。确实，他的方法多多少少近似于斯塔伯克和詹姆士的方法，但他认为宗教意识与正常的人类意识本质上并无不同，这个一般性结论与那二人的看法是大相径庭的。柳巴从不求助于任何"超越的"或超验的实在，他否认宗教不是一种自然的现象。他断然排斥超自然的东西。他后来写道："人类同某些超人力量建立联系，这个普遍的事实，除了用对生命的追求来解释以外，不需要任何别的解释。"①

这些信念激励了他后来的研究工作。1912年，他发表了《对宗教的心理学研究》(迟至1969年还在再版)；1916年发表了《对上帝与灵魂不朽的信仰》。第一本书追溯了人类关于神的概念的起源，第二本书则讨论了人类对于灵魂不朽的信仰。两本书都提出了他解释为投射的那些概念。例如，对神明的信仰，本质上就是对于因果关系的解释，外加在人生的困境中想得到帮助的愿望。说来也怪，这种努力并非全然徒劳，因为

> ……本来是由于努力要解释那些印象特别深刻的体验，而在神明身上将自己的理想客观化，并且又同这些神明建立了相互交往的关系，这样一来，人实际上就完成了依靠自己的力量提高自己这样一个奇迹。从他与神明的关系中，他至少获得了他赋予神明的大量东西里面的一些东西。②

---

① 柳巴：《对宗教的心理学研究》(1912)，第111—112页。威廉·詹姆士在一封给柳巴的信中，曾经把他(柳巴)的立场描述为"独断的、无神论的自然主义。"《威廉·詹姆士书信集》第二卷(1920)，第211—212页。

② 《转变中的宗教》，第187页。

关于对灵魂不朽的信仰，也是用类似的方法来解释的。即是说，这种信仰的起源，乃是对于梦见死者之类"伪知觉的不可避免的解释"，而维持这种信仰的，乃是要保存内心深处所珍视的那些价值的强烈愿望。由于柳巴的思考习惯即如上述，那就毫不奇怪，当他后来转而注意与神秘主义有关的现象（在这方面他所遵循的道路，就是在欧洲主要由英格、冯・休格尔、埃维林・昂德希尔等人所指明的道路）的时候，他就会如此简单地指斥神秘主义者的主张：

> 他确信上帝的存在，这原因与野蛮人确信神灵存在的原因是同样的。野蛮人听见雷声，就以为自己觉察到了雷神。他真正听到的，是一种特定的响声，而他却由此推论出一个造成这响声的伟大存在物的存在。同样地，神秘主义者体验到了大量或多或少是不同寻常的感觉、感受、情感，而他就得出了结论，说它们是一种神圣的显示。①

在这里，柳巴论证的基础，是这么一个先验的假设：超自然的东西是不存在的。结果，人们就难免得到这样的印象，即，他青年时代所产生的一种基本的对于宗教外部形式的对抗情绪，使得他甚至不去认真地考虑一下"宗教的实情"。确实，柳巴所感兴趣的，是与宗教有关的头脑的情感状态。他本人曾经经历过一些这类的状态，并且似乎一直为自己的软弱深感羞愧。可是，除了把这种状态解释为心理失常之外，他不愿用其他的方法来解释它。这个批评也可以适用于后来的很多很多的心理学家，其中一个重要的人物，就是弗洛伊德。尽管如此，柳巴和另一些与他类似的人物却提出了一种工作方式，在对宗教进行心理学研

① 《转变中的宗教》，第193页。

究的一个方面，这种方式在以后好多年当中一直占居统治地位。

* * *

柳巴在霍尔的激励下而写作其最初几篇关于宗教心理学的论文的同时，两位在出发点和性格方面与他大不相同的人物，贵格派[①]教徒埃德温·迪勒尔·斯塔伯克（1866—1947）和非正统的有神论者威廉·詹姆士，也在哈佛进行着同样的工作。詹姆士是老师，斯塔伯克是学生。但是只因为斯塔伯克看来是第一次在研究中成功地适用了问卷调查方法，他就完全有理由被列入宗教心理学的先驱者之中。

斯塔伯克大学毕业时（在大学里他学的是哲学），是一个黑格尔派，进化论的坚定的信奉者。但他的观点事实上经过了修正，颇为接近人格唯心主义。年轻的时候，他热烈支持常常被称为“新人道主义”的东西，但这并未改变他那虽然不很明确但却是根本性的宗教信仰。我们应当记住，斯塔伯克不象柳巴，他是一个“有宗教气质的”人物，他的心理学研究从任何意义上说，都不是有意要拆宗教的台，或者提供一种对于宗教体验的理性主义解释。同样，虽然对于有时被叫做“神秘主义”的那种个人宗教体验，他似乎一点儿也不陌生，但是即使从自由派贵格派的意义上说，他与正统也是相去甚远的。

作为一名学生，斯塔伯克对于宗教的比较研究发生兴趣，起初是由于阅读了詹姆斯·弗里曼·克拉克的《十大宗教》（它是“一道闪光，廓清了天宇，一举刷新了对于宗教的宇宙灵魂的意识……”）[②]，继而是麦克斯·缪勒的《关于宗教学的演讲》，这本

① 基督教新教之一派。十七世纪时由英国人福克斯创立。——译者注

② 斯塔伯克：《宗教对我的运用》，载费尔姆编：《转变中的宗教》（1937），第219页以下诸页。

书促使他写作并发表了一篇关于宗教学及其在教育中的地位的文章。有一段间歇时期，他在教授数学，而后他决定进一步从事宗教研究，并且选择哈佛大学来进行这项工作，因为“哈佛几乎是唯一开设了看来不带偏见的、真有助益的课程的学校……”①

在哈佛大学的两个学年（1893—1895）当中，斯塔伯克在闵斯特贝格和威廉·詹姆士指导下开始认真研究心理学。他已经相信，有必要寻找某种科学的方法，并把它运用到宗教研究之中。他既不是语言学家，也不是历史学家，而且他对世界上各种宗教的认识，也说不上深刻，但是，在他看来，霍尔和詹姆士所制定的心理学方法，就提供了他正在寻求的那种出发点。再用他自己的话来说：

> 核心的指导原则是：宗教研究必须讨论的，首先是个人的直接的宗教体验，更多的是人们的实际体验而不是人们关于宗教的理论……。首先必须把握住的，是精神性的感受。②

美国的新教为这种研究提供了一片理想的园地。美国新教是高度个人主义的，它非常强调直接的精神体验，特别是皈依体验的必要性，而且在说出这种体验时毫无保留（的确，拒绝说出体验，就很可以解释为承认没有什么体验可说）。因此在1893年—1894年间的冬季，斯塔伯克开始分发他的问卷，一份是关于皈依的，一份是关于破除习惯（!）的，还有更加精心设计的第三份，是关于并不伴之以皈依的宗教上的发展变化的途径的。

这是一个大胆、天真而又幼稚（那时斯塔伯克还仅仅是一个

① 《转变中的宗教》，第221页。

② 同上书，第222页以下诸页。

研究生）的冒险行动，但他还是完成了这次行动。答卷源源而至，而这些答复构成了他的一系列著作的基础。首先是威廉·詹姆士在为吉福德讲座准备他的《宗教经验种种》时，借用过这些答复材料。在此期间，斯塔伯克自已也向《美国心理学杂志》投寄了《皈依的研究》一文（1897），后来他又对之加以详尽的发挥，形成了他的第一部著作：《宗教心理学》（1899）。

当然，反对意见是有的。虽然斯塔伯克得到詹姆士的充分支持，但他的另一位心理学老师闵斯特贝格"……却抱有敌对情绪，并且最终爆发了"，他宣称："他①的问题是心理学问题，而我的问题属于神学问题，这两者完全是风马牛不相及。"②这是可以理解的。在认为自己的专业只限于在实验条件下考察人类心理功能的心理学家看来，斯塔伯克的方法必然显得象一种最糟糕的浅薄涉猎。而由于斯塔伯克又"富于宗教气质"，因此他也不大可能成为一个不带感情色彩的观察者。

1894年至1895年冬季，当宗教心理学科目被谨慎地列入哈佛大学课程表时，类似的反应又出现了。斯塔伯克把第一次讨论他的研究结果的会议称为"……一种为学术科目大家庭中新诞生的婴儿举行的施洗仪式"，他又挖苦地补了一句说："洗礼盘里倒进了一些很烫的水。"③然而在这里把水烧烫的，是正统基督教徒，在他们看来，有人正在试图亵渎圣殿。事实上，宗教心理学正象比较宗教学一样，基督徒嘲笑它的科学味儿太重，而别的心理学家又嘲笑它不够科学——总的说来，这种状况在它短短的不平静的历史中一直存在。

• • •

① 指斯塔伯克。——译者注

② 《转变中的宗教》，第225页。

③ 同上书，第226页。

然而毫无疑问，第一代美国宗教心理学家当中的佼佼者，还是威廉·詹姆士(1842—1910)，虽然我们必须承认，他作为一个哲学家所做的工作，比起他的纯粹心理学的理论和见解来，更是使他深得人心的原因。他最负盛名的著作《宗教经验种种》(1902)，就其通过“信教的”个人的感受来研究宗教现象而言，是一部心理学著作；但就其论述的广度以及思辨的力量而言，它又远远超越了一门即令是定义得十分含糊的新科学的界限。对于詹姆士来说，心理学主要属于方法问题，在讨论心理学提供的材料时，假如认为他不是一个思辨的哲学家，①那就错了。

必须记住，詹姆士内心里承袭了一笔遗产，这笔遗产可以上溯到十八世纪，上溯到谜一般的非常人物——瑞典的幻想家伊曼努尔·斯维登堡。②他的父亲老亨利·詹姆士(1811—1882)(小说家亨利·詹姆士是威廉的弟弟)，是一个斯维登堡派，也是以拉尔夫·沃尔多·爱默生为中心形成的新英格兰超验主义者团体的一名好批评的非正式成员。他对超验主义者们的批评有时是很尖刻的——那是在他为他们的“幼稚的泛神论空谈”而申斥他们的时候(而这正是F.D.莫里斯③曾用以批评托马斯·卡莱尔④的指责)。这个团体的一名成员埃勒利·禅宁⑤把他称做“……一个胖乎乎的、红润的斯维登堡派的业余爱好者，有一副

① 即认为他是一个重实验的科学家。——译者注

② E.Swedenborg (1688—1772)，瑞典科学家、预言家、通灵论者。死后，信从其主张者建立“新耶路撒冷教会”，被称为斯维登堡派。——译者注

③ John Frederick Denison Maurice(1805—1872)，英国基督教新教神学家，基督教社会主义创始人。——译者注

④ Thomas Carlyle(1795—1881)，苏格兰作家、历史学家。——译者注

⑤ Ellery Channing (1780—1842)，美国基督教新教神学家，一位论派。——译者注

经纪人的神情，还有帕斯卡① 一般的头脑和心灵。”②

老亨利·詹姆士于1869年写了《斯维登堡的秘密》，他是正统加尔文主义的激烈反对者（新英格兰团体的成员全都反对加尔文主义）。他曾经把正统派的上帝称为一种“被渲染过头了的力量———一半是教师爷、一半是警察，但在这两方面都十分低能。”③ 然而他也反对爱默生和梭罗④ 的极端个人主义，他确实宁愿赞成托马斯·卡莱尔，而不愿赞成爱默生，他把爱默生称为一个“顽固不化的自然主义者”，一个“无法把捉的家伙”。没有任何证据表明，老亨利·詹姆士也有其他超验主义者公开承认是抄袭来的思想，参与了他们的业余东方学研究。但他确实也有他们的基本的哲学和神学观点——开明的、非教条主义的、印象主义的观点。虽然同样是唯心主义者，比起团体中其他任何人来，他更是一个社会主义者。

威廉·詹姆士的早年生活中，几乎没有任何迹象可以说明他后来所走的道路。他曾试图学习艺术，但是没有成功。他取得了医学学位，但却从未开业行医。他曾多年生活在一成不变的、毫无收获的精神病的状态之中。1872年，他被委任到哈佛大学讲授生理学，尽管有种种困难，他在1876年还是成功地开设了有关生理心理学的课程——这比冯特设立他那著名的莱比锡实验室要早三年。以后十四年间，詹姆士所关注的，是写作他最宏大的，从某种意义上说也是他唯一的一部书——《心理学原理》(1890)，这是从生物学和功能观点出发，用英语论述心理功

---

① Blaise Pascal(1623—1662)，法国哲学家兼数学家。——译者注

② 引自马蒂生：《詹姆士一家》，第15页。

③ 同上书，第14页。

④ Henry David Thoreau(1817—1862)，美国作家、诗人、自然主义者。——译者注

能的第一次透彻的努力，也是一部被认为在该领域中既有权威性又有创新性的著作。

这是詹姆士在纯粹心理学方面最后的著作。这本书出版之后，他事实上放弃了他似乎已经厌倦的实验心理学，越来越多地把注意力转向了哲学与宗教之间的边缘地带的问题。他以后出版的所有著作，或者是出自授课的讲稿，或者是作为文章汇编出现的。在十九世纪八十年代，詹姆士的思想几乎完全用于琢磨他自己的心理学方法问题，而在九十年代，他则作为一个大众化的哲学家日益名闻遐迩，在以《宗教经验种种》为最高峰的一系列著作中，他已经十分接近他一直在努力解决的信仰问题了。

从表面上看来，这个问题与比较宗教学几乎毫不相干。詹姆士的材料，全部来自他自己的文化传统，来自其中他觉得与之有密切关系的那一部分。关于非基督教的宗教，他所知甚少，或者一无所知。尽管如此，他的著作对于继续研究个人宗教生活的现象所起的激发作用，怎么估计也不为过，而这正是它的价值之所在。

在《信仰的意志》（1896）一书中，詹姆士把自己的态度定义为一种"彻底经验主义"：它是经验主义，因为它认为每一个关于事实的结论都是假设；它是彻底的，因为它拒绝一元论的超验的传统。他写道："如果宗教关于宇宙的假设完全是有条理的，那么，个人对这些假设的积极的信仰，当其自由地表现在生活中时，就是这些假设得以证实的实验性检验，就是使它们的真伪水落石出的唯一手段"。① 这种对于真伪问题的关切，当然超出了心理学的研究范围，而属于比较宗教学的事情。然而十分有趣的

① 《信仰的意志》，第229页。

是：詹姆士解决这些问题的方法，仍然是借助于对个人有意识地表达出来的信仰进行实验性估价——我们在后边将要看到，正是在这一点上，后来的心理学派远远地背离了詹姆士。

在准备1900年的吉福德讲座时，詹姆士似乎不时地回到十分接近其斯维登堡派的父亲的立场上去，或者回到他父亲所代表的传统的立场上去。在一份为这讲座而做的笔记上写着："记住，整个关键就在于真正相信：通过你内心的某一个点或某一个部分，你就与永恒者[1]结合起来，与之成为一体。"[2]也许，他并不这么相信，但他准备承认他人的信仰在这一点上的有效性，准备尽可能远地把他的探索延伸到理性的界限之外，准备在这样做时接受种种第一手的证据。事实上这些材料多半都是他的朋友、过去的同事斯塔伯克所搜集的，可是不管怎么讲，结论却是他自己的。

他的吉福德讲座讲稿发表后，就成了《宗教经验种种》一书，这本书采用的方法十分简单。詹姆士采用了评价宗教体验的价值的三个主观标准。他称之为"直接的和谐性"、"哲学上的合理性"，以及"道德上的有益性"。可是更加成问题的是，他专门注意宗教上变态或近乎变态的例子，还有他为这种行动过程所作的辩护：

> 假如有来自上界的灵感这一类的东西，那么，精神病气质就很可能提供所需的接受它的能力的主要条件。[3]

在以后的岁月当中，这种谨慎的论断招致了一些人的许多批评，他们指责他不是在论述信教者本身，而是在论述精神变态

① 指上帝。——译者注

② 《詹姆士一家》，第232页。

③ 《宗教经验种种》，第25页。

者。我们参照他后来题为《人类的不朽》的演讲（1908），就可以看出，在这种简单的说法背后，隐藏着很多东西。

在这本著作中，他写道，就引导、神意、皈依之类东西而言，在所涉及的主体看来，似乎有某种"外部的"力量进入了他们之中，好象他们的生命

> ……突然开放，进入了那更加伟大的生命，他们生命的源泉就在其中。斯维登堡一派使用的"涌入"一词，很好地描述了这种象海潮一般席卷我们的新见解或新意愿的印象。①

他还以很容易使人想起超验主义者的术语提出，头脑不仅仅具有**创造的**功能，还可以有一种**接纳的**或者**传送的**功能，而且，把各种状态下的意识门槛降低，可以有助于与外部实在相接触。② 但这是一个有争议的领域。

还有一个争论的方面，关系到他在《宗教经验种种》一书中对宗教本身所作的解说：

> ……孤立无助的孤单的人们在多大程度上理解到自己与自己视为神圣的什么东西相关联，他们的感受、行动和体验则在多大程度上〔就是宗教本身〕。③

的确，他注意到这个定义回避了很多引起争论的问题。然而看来他几乎不曾意识到，这些问题确切说来究竟有多少。证明这个论点的工作，留给杜尔凯姆及其一伙社会学家去做了，而他们采用的方法，恰恰是接受反面的观点，也许还陷入了刚好相反

---

① 《人类的不朽》(1908)，第37页以下诸页。

② 同上书，第30页。

③ 《宗教经验种种》，第31页。

的错误中去。在詹姆士看来，与宗教的“灵魂”相对的宗教的“肉体”——例如神学、团体、体制之类东西——在任何情况下都是第二位的、派生出来的东西。这种特定的价值判断，使得对宗教现象全部研究事实上成为不可能了。不过，詹姆士的前提就是这样，它几乎不可能成为别的样子。

在这段文字中，我们不可能深入研究《宗教经验种种》的论证，但我们必须注意一下最重要的两种“类型”，即乐观的与悲观的宗教观之间的划分，或者如詹姆士所称的“健康的头脑之宗教”与“有病的灵魂之宗教”之间的区别。在他的内心深处，在从过去继承下来的另一份遗产当中，确实存在一种冲突，那是他的父辈企图与加尔文正统派及其压倒一切的罪恶感妥协时所传递下来的。

因此，毫不奇怪，他把爱默生提了出来，作为健康的头脑之宗教的一名突出的个人代表①：他②是乐观的，不能深切感受到罪恶问题(老亨利·詹姆士曾就这一点抨击爱默生)，他又是开明的和宽容的。另外，还有各种“心理治疗”运动也是这方面的代表，基督教科学③就是其中一个现存的突出例子，而拉尔夫·沃尔多·特莱因的小书《与无限者相协调》(初版于 1897 年）则是其流传最广的宣言。在健康的头脑看来，罪恶、疾病、失败、苦难和死亡，都是可以避免的，或者是不真实的，或者是既不真实又可以避免。詹姆士写道，进化论“……如此适合于头脑健康者的宗教需要，以致于看起来它几乎象是专为供他们运用而创造

① 《宗教经验种种》，第81页。

② 指爱默生。——译者注

③ 基督教新教的一个变种教派，1879年由美国人艾娣夫人创立的基督教科学派认为，物质是虚幻不实的，疾病和罪恶一样出自人的必死意识，只能靠上帝的永恒意识来医治，并称此说为“基督教科学”。——译者注

出来的。”①

另一方面，有病的灵魂则十分熟悉不能达到理想所造成的辛酸痛苦，十分熟悉人们自己的判断标准（不论其来源如何）总是作为控告者出现时所产生的罪过。在此，詹姆士似乎是在从自己的体验出发进行论述。而且值得注意的是：对于这样一个灵魂，摈弃压制性的正统也是助益甚微，甚或是毫无助益的。

> 让乐观的健康头脑尽情发挥它那快活一时以及漠视并遗忘一切的奇怪本领吧，可是丑恶的背景依然存在，需要予以考虑，而且在欢闹的宴会上，骷髅将咧开牙齿嘻嘻地笑。②

詹姆士开始发表一系列演讲来论述宗教体验的心理学，并成功地完成了二十世纪几部宗教经典著作中的一部。他把一种高度个人化的（但不能说是个人主义的）宗教观，应用到通过简捷的方法理智地获得的宗教体验的材料之中。虽然他不是一个正统的教徒，他似乎却要对一切选择保持开放态度——其中包括他个人不会接受的有神论的选择。他的方法——至少象《宗教经验种种》中所用的那些方法——是很可以批评的，但这并非他的重要性之所在，他的重要性乃在于他运用了这样一种方式，使得研究宗教问题的个人化的方法得以升堂入室，并为他人留下了会带来丰硕成果的推动力的现成的源泉。

* * *

---

① 《宗教经验种种》，第91页。十分有趣的是，詹姆士自己曾把“心理治疗”运动称为美国人“……对于系统的生命哲学所作的唯一的、确属独创的贡献。”（《宗教经验种种》第96页）。在此，詹姆士在多大程度上是在讽刺挖苦“心理治疗”运动，这一点还不大清楚。

② 《宗教经验种种》，第140—141页。

随着《宗教经验种种》一书的出现，宗教心理学在美国也许可以说已经脱离了孩提时代，在二十世纪最初三十年间，它成了研究宗教问题的一种日益流行的方法。自然，批评它的人还是有的。例如，美国哲学家R.G.科林伍德就把心理学叫做“这个时代时髦的科学骗子”，他还刻薄地评论道：威廉·詹姆士的《宗教经验种种》“……宣称要照亮某一个学科，而什么也没有照亮。”毛病就出在它的方法上，它没能照亮什么，“不是因为这本书是心理学的一个坏样板，而恰恰因为它是心理学的一个好样板。”① 这种讽刺挖苦也许是可以理解的，而且也许并非全无道理。可是把它用在早期的心理学家们身上，却颇不公道。早期的心理学家们极其清楚地意识到，在实践上尚未探索的领域之中，他们自己是无能为力的。

当时存在的这种一致的意见，在二十世纪头二十年之间开始出现在一些通俗或半通俗的教科书及摘要书之中。这些书有些很好，有些则不那么好。尽管从中进行选择不很容易，我们还是可以提一提C.C.埃维利特的《宗教信仰的心理学因素》(1902)，E.S.阿米斯的《宗教体验的心理学》(1910)，G.M.斯特拉顿的《宗教生活的心理学》(1911)，还有G.A.科伊的《宗教心理学》(1916)。其中最有争议的，也许是爱德华·斯克莱布纳·阿米斯(1870—1958)所采用的方法。他有力地论证说：应当把宗教理解为社会正义，理解为对最高社会价值的意识与维护。② 与此相关，他还主张：关于上帝的观念，不过是全体崇拜者看重的社会价值的结晶和浓缩，是以宗教和形而上学语言表达出来的彻头彻尾的实用主义。阿米斯与柳巴有很多共同之处，他也

---

① 科林伍德：《自传》(1939)，第93页以下诸页。

② 参见V. M.阿米斯编：《超越神学——爱德华·斯克莱布纳·阿米斯自传》(1959)。

象柳巴一样，在所用的方法和所得的结论两方面都遭到了批评。例如，J.B.普拉特就认为，他的实用主义方法

> ……既是糟糕的心理学，又是糟糕的认识论。说它是糟糕的心理学，是因为它全然忽视了宗教意识中某些真实的因素，不论这些因素是出现在哲学家和教士身上，还是出现在谦卑的崇拜者身上——所有世代中的这些人说到上帝时，所指的确实不止是关于上帝的观念，而确实是真正超验的某种东西。说它是糟糕的认识论，是因为它最终的基础，是关于意义的一种很坏的主观的观点，这种观点把我们的对象与我们关于对象的观念等同起来，它和它所引出的逻辑结论，会导致唯我论。①

• • •

写下这些话的那个人，詹姆斯·比塞特·普拉特（1875—1944）本身很值得多加介绍。正如我们已经看到的，起初宗教心理学与比较宗教学之间的联系，如果确实存在，也常常是非常微弱的。但是在普拉特的著作中，我们却发现了一种把这两个研究领域结合起来的有力的尝试，其途径是：把心理学家的研究领域扩大到超出新教主流派的基督教的界限之外。普拉特曾在威廉斯学院学习哲学，并作为哲学家受聘于该院。但他的兴趣使他超越了西方哲学的局限。他曾到东方旅行，到过印度、中国和日本。他出版了《宗教信仰的心理学》(1907)、《什么是实用主义?》(1909)、《民主与和平》（1916）等书，又写了《印度及其信仰》(1915)和《佛教的朝圣》(1928)。值得注意的是，即便是这些著作中的第一部即《宗教信仰的心理学》，就已包含了对历史上各种宗教形式的论述，而不仅仅是对基督教的论述。该书为了用例

① 普拉特：《宗教意识》(1920)，第209页。

证来进行解说，引进了原始宗教、印度教和犹太教的一些材料。然而普拉特最为重要、最有影响的著作，毫无疑问还是《宗教意识》，这是他的一部包罗万象的研究著作，初版于1920年。

《宗教意识》的特点是纲目清晰、论断平衡。① 非常周密而巧妙地努力概括了宗教心理学的种种发现与可能性，努力在宗教研究中的极端个人主义与同样极端的对社会性的强调之间保持必要的平衡。这两种因素十分有趣地结合在普拉特对宗教所下的定义之中，他把宗教定义为：

> ……个人或团体对于其认为最终支配着自己的利益和命运的那种力量或那些力量的严肃的、社会性的态度。②

还有一些有用的新造的术语，其中包括"命运的决定者"一词（它可与瑟德布罗姆的 Frambringare 一词相比，虽然并不完全等同），它用来描述定义中所说的"那种力量或那些力量"的行使者。在普拉特看来，宗教心理学的任务就是，"在人类的精神产物受其对命运决定者的态度影响的范围内，对之加以描述。"③ 这种说法十分谨慎，但却很有道理。而且，它有助于人们了解，普拉特是何等坚决地坚持认为：宗教心理学应该继续作为一门描述性的科学，决不要成为一门规范性的科学。④ 他这样论述宗教心理学：

> ……必须满足于描述人类的体验，同时承认，很可能有

---

① R.H.陶勒斯在《神学》（1921年五月号）第267页上写道："这是一部伟大的著作，也许是这个学科方面最伟大的著作。"

② 普拉特：《宗教意识》，第2页。

③ 同上书，第30页。

④ 前者指对于对象不加是非判断或真伪判断的科学，后者则要作出这一类的判断。——译者注

这样一些实在的领域，人类的体验涉及到它们，可能与它们相关联，而科学则还不能够考察它们。①

从这一点出发，《宗教意识》一书考察了应用于东西方宗教的大多数心理学规范问题，最后发展为对祈祷、入神和神秘主义等等现象进行的广泛而详尽的讨论。不过这本书也有弱点。也许，正如R.H.陶勒斯所指出的，对于心理学中的弗洛伊德革命，普拉特没有作出恰当的评价。众所公认，他关于"宗教与下意识"的那一章在这个问题上远远说不上是热心的。可是，这样的批评主要出现在对于心理分析学有了事后认识之后，从1921年那时的角度来看，这种批评也许是不严肃的。

最后，关于普拉特的著作，还有一点值得提起。只要他开始讨论一种并非他自己的宗教传统②的问题，他就努力要达到这样一种确切理解的程度，以致于那种宗教传统的信徒会承认，自己所信仰的正是这位研究者所说的东西。他是否成功地完成了这项本来不可能完成的任务，这很难说。但十分重要的是，他竟会发现这件事值得努力去做，而且，他用下面这样一些话，指明了我们以后要予以关注的未来的"各宗教之间的对话"：

〔普拉特写道，〕完全可以写一部关于佛教的博学的著作，它将以学术上的精确性引证种种的事实材料，但却让读者读到最后感到纳闷：我们时代那些聪明而富于灵性的男男女女，怎么竟会真的成为佛教徒？我一直努力避免这种结果，一直试图使读者能够稍稍理解，做一个佛教徒会有什么样的感受。要传达对一种陌生宗教的感受，十分必要的是：不能光解释它的概念，描述它的历史，还要多做一些事情才

---

① 《宗教意识》，第42页。

② 指非基督教的宗教传统。——译者注

行。必须把握它的情感基调，以同情的态度进入它的思想感情之中，摸出自己接近它的信条、象征、崇拜仪式及其艺术的路子，然后力图在传达这些东西时，不仅仅依靠科学的解释，而且还凭借各种各样的间接的方式。①

• • •

宗教心理学历史中这个以美国为主的最初阶段，延续的时间也许相当短暂。尽管如此，这个阶段所提出的方法非常新鲜，以致吸引了很多人的注意，甚至那些觉得自己的立场或多或少由于它的出现而受到了威胁的人们，也十分注意它。正如我们已经看到的，大体说来，这种方法是个人主义的，而且在很大程度上确实是专门注意“宗教体验”问题——这种体验与人脑的明显的功能有关联，发生在有意识的这一层次上。现在我们可以看出，这正是它的阿基里斯踵。②即使在全盛时期，它也处于基础日益削弱的过程之中。而且不久，它事实上就被维也纳和苏黎世的新的“深层心理学”和巴黎的社会学③（也许本身就是心理学的一种类型）所取代了。但在我们结束对这一阶段的讨论之前，还得简略地提一提一种有关的倾向。

在二十世纪的最初十年间，主要在英语世界，但也不只是在英语世界，关于被称为“神秘主义”的现象，有大量论著发表。正如埃维琳·昂德希尔在1910年曾注意到的，“神秘主义”(mysticism)是“英语中最被滥用的字眼之一……”，而且它是

---

① 引自C. F. 安德鲁斯：《圣雄甘地的思想》(1929)，第353页。

② Achilles'heel，据希腊神话，阿基里斯出生时被母亲握住脚踵倒浸在冥河水中，因此除踵部外，身体其他部分刀枪不入。后被人用箭射中脚踵而死。阿基里斯踵现转义为致命的弱点或薄弱环节。——译者注

③ 当指弗洛伊德和荣格的心理学以及杜尔凯姆的社会学。——译者注

这么一个词儿，它“被用来代指形形色色的神秘玄妙东西、冲淡了的超验主义、枯燥乏味的象征体系、宗教上或美学上的多愁善感、以及糟糕的形而上学。”① 既然如此，既然我们考虑到她自己把神秘主义定义为“关于精神生活的科学与艺术”，这个定义也是多么的宽广，② 那么，神秘主义研究迄今尚未找到自己的历史学家，③ 也许就是毫不奇怪的了。

然而，对于“精神生活的科学与艺术”的研究，与对于精神生活的心理学基础的研究，自然是密切相关的。本章迄今所提及的大多数心理学研究工作，都在某一点上研究了神秘主义问题。但这不是一个简单的发展过程。虽然实用主义者、实证论者、贵格派教徒、罗马天主教徒，还有形形色色的超验主义者，在某一个研究领域内可以联合起来，但是很难指望他们的结论会显出高度的一致性。此外，当时在欧洲出现了一种复杂的事态发展，它部分是受到詹姆士和比较宗教学的影响，还受到了哲学上的唯心主义传统的影响，其中一个特点是基督教会以外的“神秘”(die Neumystik)④ 热潮。总而言之，在十九世纪的大部分精神生活中占主导地位的历史主义，正受到极其严重的怀疑。在新教当中，里敕尔的地盘正在丢给新近被重新发现的施莱尔马赫；宗教中的直接性和自发性因素正在重新得到承认；正统理论正在经历它如同日食月食一般的周期性的黯淡失色时期。因此，也许我们的确可以象乔治·A·柯伊那样地说，在大西洋两岸，“神秘主义变成了逃出当代神学正在坍塌的大厦的一个避难所。”⑤

① 昂德希尔：《神秘主义》(1910)，第14页。

② 同上书。

③ 意为还没有人能写出关于神秘主义研究的历史。——译者注

④ 德语，意为“新神秘论”。——译者注

⑤ 柯伊：《转变中的宗教》(1937)，第102页。

这种在宗教史上的其他时期也能看到的倾向，到处都在引起古典神秘主义(或被视为古典神秘主义的东西)作为一种生活方式的复兴。而它实际上涉及到直观宗教体验的全部范围，从降神会、叩桌通灵术和一般的神怪之事，直到吠檀多派的印度教（斯瓦米·维韦卡南达①自1893年至1897年都在西方度过）及其远亲——通神学。但是一般说来，十九世纪与二十世纪之交及其后的"神秘主义复兴"，正如贵格派教徒卢福斯·琼斯多少有些伤心地指出的，"……主要只限于对神秘主义进行历史学上和心理学上的解释，而且这只是已故的先知们的自传和阐释中所揭示的神秘主义。"②

在那些年间比较突出的神秘主义研究中，首要的地位也许应该归于弗里德里赫·冯·休格尔男爵的《宗教的神秘因素》(1908)一书，这本书虽然以热那亚的圣卡瑟琳的生平为中心，但却考察了所有主要的宗教传统中范围极广的神秘体验。值得尊敬地提到的，还有W.R.英格的《基督教神秘主义》(1899)(这是在这个领域内从安立甘派柏拉图主义者立场写的一系列著作中的第一部)，以及埃维琳·昂德希尔的《神秘主义》(1911)和卢福斯·琼斯的《神秘宗教研究》(1908)。在美国，柳巴在以《宗教神秘主义的心理学》(1925)为顶峰的好几部著作中，对神秘主义提出了一种实证主义的解释，詹姆士提出了一种实用主义的解释，哲学家W.E.霍金在《人类经验中上帝的意义》(1912)一书中，提出了一种自由主义神学的解释。这份名单还可以几乎是无休

① Swami Vivekānanda(1863—1902)，即辨喜，印度哲学家、社会活动家和印度教改革家。他在1893年结束作为托钵僧的漫游生涯后，赴美国出席世界宗教会议，后被聘为哈佛大学和哥伦比亚大学教授，又访问英国、瑞士和德国等国。1897年回国从事印度教改革。——译者注

② 《宗教与伦理百科全书》第九卷(1907)，第103页a栏。

止地延长下去。

不过我们在此不能沿着这条路线再往下走了，虽然我们以后还要回过头来，讨论纳坦·瑟德布洛姆对神秘主义概念的论述。

也许，一般地说，对于精神生活的问题，具体地说，对于精神生活鉴赏家们的问题，在这个最初阶段所产生的旺盛的兴趣，同一种特定的“时代精神”的关联太过于紧密了，以致于不能无限期地持续下去，至少不能以其最初的形式持续下去。心理学家仅仅注重个人体验的证据，与此相关就忽视了宗教范围内很多别的东西，也许，这也太容易遭到社会学家和历史学家的反击了。的确，由于深层心理学(在以后的一章中将专门讨论它)的产生，精神生活中强化了的个人的方面，就很容易被斥为精神病病理的问题。无论如何，虽然在一段时期之内，宗教心理学还在继续发展，而且(尤其在它专注于神秘主义问题时）已成为每一个比较宗教学家智力结构中的一项基本内容，可是当初所设想的这一门学科，因为缺乏前后一致和使人信服的方法，最终还是衰落下去了。不久以后，关于抑制、精神病、象征和原型等等，就成了这方面所有的谈话主题了。

# 第六章　争取学术界承认

一门学科，当它第一次在大学里获得了为它开设教席的尊荣，在学术杂志、学术讲座和学术会议上获得了类似的恩典之时，就可以说，它已经成年了。正如我们所看到的，比较宗教学的早年之所以值得注意，并不是因为它有什么十分统一的研究模式(虽然在这门学科中，进化论方法受到普遍的信赖)，而是因为在许许多多极其分散的机构中单独工作的各色各样的学者在从事比较宗教研究时，所持有的那种强烈的情感或兴趣。这些学者当中，有些人完全没有什么机构的支持，而且他们不无理由地自视为神学或唯物主义荒野中的科学的呼声。不过在上世纪最后二十五年和本世纪最初几年当中，随着不少西方(欧洲与美国)的大学和学院开始努力为这门新学科开设课程，大学的舆论气氛开始发生了逐步的(虽然是局部的)变化。比较宗教学一旦打入学术界，就毫无问题地列进了每一个负责任的学术机构的科目总表——要能这么记上一笔，倒会是十分令人满意的。可是，这远远还没有成为事实。比较宗教学之被引进，通常总是由于某位有影响的学者提倡，并且常常遭到反对。在传统神学研究十分强大的那些地方，通常流行着这样的印象：比较宗教学力图把一种正义的绝对东西相对化，从而败坏虔信者的信仰。另一方面，有些世俗大学关心的是保持自身在神学上的清白无辜。前一种情况在欧洲较为普遍，而后一种情况在美国较为普遍，在这两种情形下，要在介绍比较宗教学时，给它以同其他学科平等的地

位，那是颇不容易的。因此，对十九世纪末二十世纪初在欧美设立的有关教席作一个回顾，对于了解这门学科在学术界的地位将是有用而有趣的向导。设立一个教席或者一门课程的工作，常常只是在导致潜伏的冲突公开化的大量的争论之后才完成的。

十分遗憾，我们不可能指望这样一种回顾能够包罗无遗，不过，我们举出的例子可以表明：实际上要划定这门学科的界线是多么困难，在大学界要为比较宗教学赢得一个立足点（有时是要从比较宗教学脚下抽掉一个立足点），又有多少学术的因素和非学术的因素在起着作用。①

• • •

第一个设立 Allgemeine Religionsgeschichte（宗教通史）这门学科的教授席位的荣誉，应归于瑞士，归于日内瓦大学，虽然据记载，第一次开设这门学科的似乎是巴塞尔大学。从1834年到1875年，J.G.缪勒在巴塞尔大学神学院讲授了"多神论宗教史"。日内瓦大学神学院于1868年开始讲授宗教通史，1873年创设了教授席位。该教席的第一任教授是特俄菲勒·德罗茨（任职到1880年），继位者是欧内斯特·斯特罗伊林（1880—1893年任职）。虽然在这两个学院中讲授这门学科，都仅仅是为研究新旧约圣经提供背景，但在日内瓦大学，神学权威们似乎已为他们当中这个陌生的幽灵感到不安了。1894年斯特罗伊林一退休，这个教席随即就被吊销了。第二年，又在艺术学院重设了这一教席，它的出现在那里引起的争议要少些。对于瑞士方面的这项

① 在本章中，我们将只关注各个国家确立比较宗教学地位的最初一些步骤。要回顾任何一个国家或者甚至是任何一个大学中这门学科的全部历史，那会是一件规模浩大的工作，从K. 鲁道夫的《莱比锡大学中的宗教史》（1962）之类著作中，我们可以看到这一点。

初期事业，人们不能不表示钦佩，但这种钦佩或多或少被这样一个事实给冲淡了：在苏黎世大学创设的第二个这方面的教席（是靠捐款设置的），竟得了这么一个古怪的名称——“宗教史与圣经地理学”。在以后的年代中，在瑞士讲授比较宗教学的主要中心是巴塞尔大学，它的杰出的教授包括孔拉德·冯·奥勒里，伯纳德·杜姆，以及阿尔弗雷德·伯托利特，它还曾做过第二届国际宗教史大会（1904）的东道主。

· · ·

继瑞士发端之后不久，1877 年，在荷兰出现了基础要广泛得多的类似的进展。① 1877年之前，荷兰的神学院就象其他公开声明信仰的学院一样起着双重作用：一方面是学术中心，另一方面也是荷兰归正教会的牧师培训中心。其他宗派也有培训自己的牧师的神学院。在其中的一所，即莱登的雷蒙斯特朗神学院，C.P.蒂勒从 1873 年以来一直在讲授宗教史。1877 年 10 月 1 日通过的“荷兰大学法案”，把四所州立大学（阿姆斯特丹、格罗宁根、莱登、乌特列支）的神学院同荷兰归正教会分离开来了。法案的初稿曾提到要设立“宗教学学院”，但最后还是保留了“神学院”的名称。然而，教义学和实践神学还是被清除出了课程表（虽然这些学科在别的地方仍由教会任命的教授讲授），它们的地位被宗教史所取代。宗教史被认为是客观中立的，是科学的。蒂勒成了莱登大学的教授，P.D.向特比·德·拉·索萨耶成了阿姆斯特丹大学的教授。在格罗宁根和乌特列支，已有教席的总课程表上增加了这门新学科。

在这种进展中，一些有力的世俗化影响在起着作用。从这个

① 范·哈默尔：《荷兰的宗教教育》，载《宗教史评论》第 1 卷（1880），第379页及以后诸页。

意义上说，荷兰的大学成了即将出现在别的国家的那种形势的一个样板。宗教改革家们的理想是要提供这样一种形式的宗教教育，这种宗教教育应当尽可能地摆脱对于忏悔的狭隘关注。在这种环境下，比较宗教学或宗教史看来确实是很适于讲授的科目。神学家们可能不会同意这一点，但在国家教育制度下，不需要他们同意！在此也许还值得一提的是，1918 年被任命为格罗宁根大学教授的神学家兼现象学家格拉迪斯·范·德·莱乌，最终当上了荷兰教育部长。

荷兰的比较宗教学在较早的那些年代享有很高的声誉，完全应归功于莱登大学和阿姆斯特丹大学的教授蒂勒和向特比·德·拉·索萨耶的工作。柯纳利乌斯·佩特卢斯·蒂勒(1830—1902）也许是英国的弗里德里赫·麦克斯·缪勒在大陆上的对等的人物，这里姑且不论他们二人所特有的性情与兴趣的巨大差异。他们两人说话都极有权威，不过麦克斯·缪勒的兴趣范围是语言，特别是印-欧语言，而蒂勒的第一本大部头著作则是关于琐罗亚斯德宗教的，第二本书是关于埃及和美索不达米亚的。但他又是世界上第一个尝试把比较宗教学作为一个整体加以总结的学者，而且正如他的纲要所表明的，他的目的，是要在进化论历史方法的范围内求得一种无所不包的认识。他是一个细致而严谨的学者，因此他成了世世代代的宗教史家不可或缺的向导，特别是由于他在一定限度内还是一个不偏不倚的典范。①向特比·德·拉·索萨耶也赢得了世界范围的声誉，他在很大程度上是作为“宗教现象学”这一概念的首创者而闻名的，在与宗教现象学有关的章节，我们还要回头来专门讨论他。

---

① 约尔丹在写到他时，说他“在慢慢形成自己的最后结论时，有力量控制住自己，使自己远离党派性和专门争辩之类的任何东西。”《比较宗教学的起源和发展》(1905)，第184页，注2。

*　　*　　*

在法国，十九世纪八十年代在这一领域内出现的引人注目的发展，也曾得力于高等教育的世俗化——然而应该说明，在法国的公众生活中，那些极端世俗的反教会的分子一方面蔑视规范的教条式的宗教说教，同时也倾向于否认描述性的宗教教育具有任何价值。1879年12月，法兰西学院顶着世俗方面反对的压力，设立了一个宗教史席位，阿尔伯特·列维尔第一个受任此职。也是在1879年，在里昂建立了“盖梅博物馆”。这是世界上第一个直接为宗教史服务的博物馆和图书馆。

然而最为引人注目的创举是与巴黎大学有关，与高级研究实验院有关的。1868年，它开设了四个部——数学部、物理与化学部、自然史与生理学部、历史与语言科学部。1885年，天主教各神学院系遭到裁抑，但还有一些人觉得，宗教研究不应当全然取消。当时只作了一条规定，用公共教育部长列奈·戈布里的话来说，“我们不希望看到培养辩论术，只希望看到培养批判性的探索精神；我们希望看到对文献的考察，而不希望看到对教条的讨论。”[①] 于是在1886年，创立了第五个“部”，即宗教科学部，它就设在老的天主教神学院的房子里。

起初，宗教科学部分为十个独立的历史研究分部（印度、远东、埃及、闪米特、希腊-罗马、基督教起源、教义史、教会史、基督教文献、教会法规）。后来这一领域内这种最初的分门别类又大大增加了。在第一批教授中，有阿尔伯特·列维尔（部主任），让·列维尔，奥古斯特·撒巴帖，莫里斯·维尔尼（他在1880年曾与别人合伙创办《宗教史评论》），以及西尔文·列维。然而该部并未讲授比较宗教学，它所重视的是对划分明确的各个领域

① 见《宗教史的问题与方法》(1968)，第七页以下，第283页及以下诸页。

内的文献、历史遗迹以及人种学材料进行周密而详尽的研究，它并未尝试去建立浩大的综合体系。总之这个部热心致力于先进的历史学学术工作，而且在短短几年之中就变成了这个学科的麦加。1888年，盖梅博物馆从里昂迁到了巴黎。1900年，第一届国际宗教史会议（以后我们还要更多地讲到它）由宗教科学部发起，在阿尔伯特·列维尔主持下于巴黎举行，这时，巴黎作为一个宗教历史学术中心的重要地位更加提高了。会议的名誉主席有麦克斯·缪勒和C.P.蒂勒，但这两人实际上都没有出席会议。

因此，就法国学术界而言，宗教研究只能在最苛刻的科学严格性的条件下进行，而且，虽然已经写出了很多通俗著作，但是总的说来，法国却拿不出什么东西可以与蒂勒和向特比相匹敌，直到古典学家兼考古学家萨罗蒙·莱纳赫于1908年写出了他的《奥尔斐斯：各种宗教之历史》一书为止。① 这本书之受人欢迎（也许还有它之无与伦比），可以从这样一个事实看出来：1930年，当《奥尔斐斯》的一种新的英文版发行之时，它已有了不下三十八种法文版本。这也雄辩地证明：如果一本书之赢得声誉，主要是由于它包含着严肃地提出来的最有倾向性的宗教定义，② 那么它就有着巨大的感染力。

• • •

在法语国家的学术界中，比较宗教学早期历史上还有一个众所周知的人物，那就是贵族式的理性主义者戈布里·达尔维拉伯爵（1846—1925）。他是一名律师，也是比利时参议院议员。1884年比较宗教学（宗教史）被列入布鲁塞尔自由大学的课程

---

① 他也是《崇拜、神话与宗教》一书（共五卷，1908—1923出版）的作者。

② “阻碍我们自由行使官能的种种顾忌之总和”。《奥尔斐斯》（英译本，1942），第3页。

表，应当归功于他。在十九世纪与二十世纪之交，这门课程对于所有的哲学博士学位报考者来说，是一门必修课，而且它构成了一般社会科学课程的组成部分。达尔维拉本人虽然缺乏独创性，却是一个多产的作家。他写了好些书，其中包括《宗教通史导论》(1887)和一套希伯特讲座演讲集：《上帝概念的起源与发展》(1891)。一般说来，他的立场属于进化论人类学派。

十九世纪八十年代，比较宗教学在意大利也开始悄悄发端。1886 年，巴尔达萨雷·拉班卡被任命为罗马大学宗教史教授。然而两年之后，在任职者的明确请求之下，这个教席就被改了名称，成了基督教史教席。又过了相当长的一段时间，随着拉斐尔·毕塔佐尼于 1924 年被任命为罗马大学教授，一个独立的比较宗教学学派才开始在意大利兴盛起来。①

* * *

现在我们再转向北方。在瑞典，乌卜萨拉大学神学院于1877 年创设了一个新的教席，并取了一个精心构思的名称，叫做"神学基础与神学百科"教席。虽然这个新教席的目标，正如在一个自称为路德宗的学院里所能期待的那样，显然属于神学范围，但是人们还是理解到，宗教史应当在这个教席的主持下讲授。② 最初据有这个教席的两名教授，是K.H.G.冯·谢勒和J.A.艾克曼；这两位教授确实都开设了宗教史课程，但完全是

① 参见约尔丹和拉班卡：《意大利大学中的宗教研究》(1909)。

② 参见夏普：《纳坦·瑟德布洛姆与宗教研究》，载《宗教研究》1968年第4期，第259页及以下诸页。艾兹曼：《神学还是宗教研究》，载《宗教》(1974)，第59页及以下诸页。"基础"一词，托尔·安德莱(在《回忆纳坦·瑟德布洛姆》(1931)，第45页中)曾下定义如下："基础(瑞典语为 Prenotioner)的意思是：通过科学地介绍神学研究，阐明基督教的独特性质及其与其他形式宗教的不同之处；同时考察神学作为一门科学的重要地位及其与人类知识的其他领域的联系。"

从基督教护教论的观点出发来讲授的(这也是对于他们的任命所要求的)。冯·谢勒最终在教会里而不是在学术界找到了他真正的职业；他的学术著作几乎没有什么地位。艾克曼成了乌卜萨拉大主教，但在此之前他已经发表了一本关于原始民族宗教的大部头著作。这部书完全未曾留意到人类学方面的先进的工作成果,因此甚至在它完成之前就已经过时了。

从1877年到1901年(艾克曼就在这一年晋升为大主教)，乌卜萨拉大学的这个教席所起的主要是路德宗的护教论工具的作用。这个教席的设立，绝不表明有着“比较宗教学”一语所体现的那种对待世界各宗教的新态度，而只代表着十九世纪上半叶的那种态度。1901年，随着自由派分子纳坦·瑟德布洛姆被任命为这个教席的教授，转折点来到了。瑟德布洛姆在神学方面是个里敕尔派,在比较宗教学方面是个伊朗学专家,他刚成为第一个(也是最后一个)获得巴黎大学新教学院博士学位的外国人。瑟德布洛姆是在艾克曼指导下在比较宗教学方面迈出头几步的，但他们两个人却站在一条界线——比较历史学方法这条界线——的两边。在瑟德布洛姆任职内，这个教席变得面目全非:变成了一个比较宗教学的教席。在以后的一章里,我们将更加仔细地考察瑟德布洛姆对他的学科作出的贡献，在此只需指出,正是在他担任教授期间,比较宗教学在瑞典变成了大学课程中公认的、在很大程度上还是受尊敬的组成部分。瑟德布洛姆在巴黎所进行的研究以及他在精神上与德国的密切关系，使他能够完全摆脱他的前任们狭隘的地方主义。

正如在其他国家一样,在瑞典，发行各种教本和手册(这是瑟德布洛姆的两位前任未曾想到的),成了按比较研究的途径确立宗教学地位的一个重要因素。这些事情几乎全都该归功于瑟德布洛姆。

• • •

从1912年到1914年，瑟德布洛姆同时担任乌卜萨拉大学的教授和莱比锡大学的“宗教通史”教授，达两年之久。也许，看来十分奇怪的是，德国的一所主要的大学竟需要聘请一位已受雇用的非德国人担任这样一个职务。更为奇怪的是，与此同时，柏林大学的一个类似的教席也由一位丹麦人爱德瓦·莱曼担任（他在德国从来没有真正愉快过，而且当伦德大学于1913年设立了一个类似乌卜萨拉的“基础与百科”教席时，他很快就返回了斯堪的纳维亚）。事实上，这些任命的背景情况，十分典型地表现了神学与科学之间的冲突，表现了神学与科学所提供的宗教研究的不同方法之间的冲突。

在上世纪与本世纪之交，比较宗教学的大多数组成成分——古典著作研究、圣经研究、日耳曼研究、东方研究、比较语言学等等，在德国的大学里都得到了较为充分的阐述，所有这些学科在学术课程表中都得到了公认的地位。例如，到1905年，在德国已有了五十多个东方研究的教授席位——但还没有任何比较宗教学教席（不论以任何名称出现的都没有）。在第一次世界大战以前，如果一个德国人想要熟悉一下宗教通史，他只好去读荷兰出版的蒂勒或者向特比·德·拉·索萨耶写的史纲。如果是蒂勒写的，则是由一个瑞典人（瑟德布洛姆）修订过的。当需要在“神学年鉴”上评论一下这个领域内的工作之时，这件事则又轮到一个瑞士人（富勒尔）、一个荷兰人（蒂勒）和一个丹麦人（莱曼）来干。而且，当柏林大学于1910年，莱比锡大学于1912年终于设立了宗教通史教席时，这两个最早的教席又都是由斯堪的纳维亚人担任的。

这种不正常的状况的原因，从这样一个事实可以部分地看

出来，即：按照坚定地公开宣告信仰的路线所建立起来的大学里的神学院系，在看待宗教史的时候，十分怀疑它是一切真正宗教的敌人。这当然也有一定的道理。到上世纪与本世纪之交，正如我们所看到的，“宗教史”已经变成了企图摆脱神学限制、特别是企图摆脱公开宣告信仰的神学的限制的那一类研究工作的共同口号。这个学科在德国的一些代表人物（特别是那些后来作为“宗教史学派”而声名狼藉的人）觉得，他们正在做的，实际上是肯定教会摆脱教条枷锁的基本的自由权利。在这方面，阿尔布列希特·里敕尔的影响十分显著，特别是在哥廷根大学里他的年轻同事们当中影响更大。另一些人也许觉得，他们正在为教会的棺材敲钉子。无论如何，一个人不可能在同时既是个宗教史家，又是个受人尊敬的神学家，这事实上是不言自明的。在一些人看来，一个人是否能在成为多种宗教的宗教史家的同时，又成为一个学者，这也同样是颇值得怀疑的。如果德国的这些院系更乐于不带感情色彩地看待在荷兰和法国已取得的成就，那么它们本来也许会吸取一些教训。可是由于那个时期德国的学术道路基本上是十分狭隘的，这一点就很难做到了。在比较宗教学在别的地方初具规模的那几十年间，德国的大学却以一种故意的疏远态度或明显的敌对态度对待这门学科。它们既不想求助于其他国家那些力图将这门学科置于坚实的学术基础之上的人们，也不考虑德国过去为哲学目的而利用某些宗教史材料的传统。“德国的研究者孜孜不倦地搜求宗教意识方面的材料”，L.H. 约尔丹在1905年写道，“但他愿意面对这个任务，完成这个任务，并不是为了日后可以对这些材料作科学的比较，而是为了能够（尽可能不延搁地）把这些材料引用到一种宗教哲学的基础之中。”① 这种说法并非全对，但也并不全错。

① 约尔丹：《比较宗教学》(1905)，第513页。

在二十世纪最初十年间，柏林大学设立宗教通史教席的可能性，似乎会以某种方式为所有的德国大学造成这样的趋势。围绕设立这个教席的提议所掀起的辩论日益热烈，在其中发挥了突出作用的，是历史学家兼新约学者阿道夫·冯·哈那克。①

1901 年，当辩论达到高潮时，哈那克作为柏林大学神学院院长，发表了一篇论"神学院系的任务与宗教通史"的演说。② 在演说中，他就该院创建者们把它的研究局限于基督教是否正确，或者说把它的研究范围扩大到包括对非基督教宗教的研究是否有道理，提出了问题。他承认，从抽象的理论出发，这样扩大研究范围可能是有道理的。但他还是要提出基本方法论方面的反对意见。简单说来，他的论点是这样的：除非这种一般性研究能够在当代基督教研究所采取的那种科学严密性的同样条件下进行（而这在他看来可能性极其渺茫），否则，不去作这种尝试倒更好一些。哈那克警告他的听众说，宗教研究若不依据严格的科学原则，就不可避免地会使那些有抱负的学生陷入"不健康的浅薄涉猎的半瓶子醋状态"。但是这样的学生也不该丧失信心，因为通过基督教去研究宗教，比起通过一大堆杂七杂八的宗教去研究宗教来，他有着充分得多的智力准备："谁不了解这种宗教〔基督教〕，谁就不了解宗教；谁了解基督教及其历史，谁就了解全部的宗教。"③ 而且说到底，"与圣经相比，荷马、吠陀经，还有古兰经，它们有什么重要性呢？"④ 因此，神学生（我们得记住，这些话是在一所神学院的环境下说的）在基督教遗产中所拥有的东西是绰绰有余的；如果他尽力利用之，他就将完全拥有他所需要的一

① Adolf von Harnack(1851—1930)，德国基督教新教神学家，教会史家。——译者注

② 哈那克："演说与论文集"第二卷(1906)，第159—187页。

③ 同上书，第168页。

④ 同上书。

切。无论如何，基督教就是“宗教本身”——就是那所有别的宗教在其中得以完成的“绝对宗教”，因此更多的讨论就是多余的了。

其他地方的比较宗教学者们看待这些观点时，抱着某种怀疑态度。让·列维尔的答复属于最尖刻的一类。他在《宗教史评论》中写道：为了避免浅薄涉猎的半瓶子醋这种指责，就在每一个想象得到的科目里都成为专家，这是毫无必要的；与其他的宗教进行比较，反而会对圣经的宗教①看得更加清楚；如果哈那克的这些观点代表着德国大学的真实状态的话，那么他真高兴自己是一个法国人！②

设立宗教史教席的第二所德国大学，是莱比锡大学。在本世纪最初十年间，比起柏林大学来，莱比锡大学实际上还要保守得多，而且更强调信仰宣告。从某种意义上说，这种对信仰宣告的重视，正是设立这个教席的原因，因为据信这一创新所要服务的目标之一，就是要使“宗教史学派”的“自由派的”过份做法信誉扫地，使他们借以普及自己的结论的“宗教史通俗小册子”信誉扫地。这个意图是很明智的：要处理一个学术问题，绝不能只靠纯粹的辩惑学或者护教论，而要把每一种可能的学术影响力都加诸其上。

正如在使柏林大学延迟了十年才把这门学科介绍进来这件事情上，哈那克的影响起了关键作用一样，同样地，莱比锡大学形成这种局面，主要也是由于一个人的作用，这个人就是鲁道夫·基特尔。我们在此不便评论基特尔对于旧约学术研究的巨大贡献，我们只需说明，他对于A.杰雷米阿斯等人的当时十分

---

① 系指基督教。——译者注

② 《宗教史评论》第四十四卷（1901），第423页以下。人们有时忽略了这一点：正是由于哈那克的提议，爱德瓦·莱曼才于1910年被聘请到柏林大学来，在艺术学院任教。

流行的泛巴比伦主义是坚决反对的。事实上，基特尔在神学上颇受尊敬的地位，大大鼓励了莱比锡大学班底中比较保守的成员承认“宗教史”为神学研究的合法学科，并为1912年任命纳坦·瑟德布洛姆为第一任教授铺平了道路。此外，有助于形成一种有利于比较宗教学的舆论气氛的，还有威廉·冯特，他在1911年夏天作了一系列关于群体心理学的演讲(后来作为著名的《群众心理学基础》出版)，在这些演讲中，他完全以一种同情的态度，从人类文化的整个背景中来看待宗教。还有卡尔·兰普列希特，他的文化史与通史研究所已经拥有很好的一批比较宗教学方面的文献。

可是还有一个问题悬而未决：假定设立一个教席是有益的，那么谁可以就任此职呢？1910年，柏林大学任命了一个丹麦人即爱德瓦·莱曼，解决了类似的问题。1911年，在瑞典召开了一次福音派路德宗的大会，德国的代表之一，是莱比锡大学的阿尔伯特·豪克教授，在他的访问过程中，他会见了乌卜萨拉大学的教授们。一回到莱比锡，他就直接去见鲁道夫·基特尔，宣布这次寻求人选的工作已告完成，乌卜萨拉大学的“神学基础与神学百科”教授纳坦·瑟德布洛姆，显然正是他们正在寻找的那样一个人物。①

瑟德布洛姆不愿意永久性地移居莱比锡，这或多或少是一个欠缺；而且事实上，在当选为乌卜萨拉大主教之前的两年中，他同时担任着乌卜萨拉大学和莱比锡大学的两个职务。尽管如此，总算有了一个开端。这个学科确立起来了。

也许不必强调指出，1914年战争的到来，使得瑟德布洛姆的接班人问题不好解决了，特别是因为瑟德布洛姆自已在莱比

① 《宗教史评论》第四十四卷(1901)，第113页。

锡呆的时间不长，来不及培养出自己的接班人。但是瑟德布洛姆刚退休，关于此职应由比利时古典学者弗兰茨·库芒接任的问题很快就取得了一致意见，这件事却不为一般人所知。库芒是一个罗马天主教徒，而这个路德宗的神学院[①]出现的非常局势，使它准备把这个教席奉献给一位罗马天主教徒。正在此时，第一次世界大战的爆发阻止了这个勇敢的普世主义冒险行动得以实现，这实在是双重的不幸。[②]

· · ·

英国在设立比较宗教学教职方面，多年来一直处于某种有些不正常的状态。因为一方面，虽然这个领域中很多最早的先驱者(特别是在语言学家和人类学家当中的先驱者)都是英国人，但在1904年以前，他们之中却没有一个人担任过从事本学科的大学教职，有些人则根本没有获得任何大学教职。因此，看到这种现象就加倍地有趣了：最先在英国以这门学科之名定期讲授这门课程的两位比较宗教学家，竟是在某些基督教神学院里讲授的。没有任何人会说这两个人——约瑟夫·艾斯特林·卡平特和安德鲁·马丁·费尔伯恩——不是卓越的人物，他们与麦克斯·缪勒和E.B. 泰勒同时出现在牛津大学无疑纯属偶然。在英国，比较宗教学的研究得力于他们二人之处甚多。而且他们的地位，对于常常是吹毛求疵的后世人来说，是一种有益的提醒，可以提醒后世注意：在毫不妥协地反对这种新玩意[③]时，教

---

① 指莱比锡大学神学院。——译者注

② 格哈德·基特尔写道，莱比锡神学院一致认为，库芒是唯一可能的候选人。他还对两件事表示遗憾，一是这项提议毫无结果，二是战争年代的事件甚至使得这项提议一直不为人所知。同上书，第116页。

③ 指比较宗教学。——译者注

会绝不是铁板一块。

约瑟夫·艾斯特林·卡平特(1844—1927)是个上帝一位论派。这一派由于具有非教条主义的态度，总比其他一些基督教宗派更容易接受外来的东西。作为一个杰出的生理学家的儿子，他很早就接触了进化论，并且全心全意地赞成进化论。1876年，他受聘为曼彻斯特学院(尽管用这个名字，那时候却在伦敦)的教师，那时他已开始在圣经研究方面树立声望。似乎就在那一年(仅仅在麦克斯·缪勒的《宗教学导论》发表三年之后)，他开始讲授比较宗教学课程。也是在1876年，他开始在T.W.莱斯·戴维兹指导下研究巴利文。直到暮年，他的学术之弓都有这么两根弦。①

因此，卡平特在比较宗教学方面并非浅薄涉猎的业余爱好者。1877年，他出版了C.P.蒂勒的《宗教史纲要》英译本。1886年到1911年之间，他同莱斯·戴维兹一起，编辑了巴利文文献协会集刊中的四卷(《苏曼伽拉-维拉湿尼》和《底格哈·尼卡雅》)，以后几年之中，又在佛教和基督教的一般性研究方面编辑了好几部论文集，还有一大卷论新旧约的著作。1913年，他出版了一本受到极高评价的手册，标题就叫《比较宗教学》——这本书的观点显然是进化论的，但却写得平和而清晰。在此期间，曼彻斯特学院已经搬到了牛津(这是1889年的事)，而且在卡平特的指导下已经变成了一个研究比较宗教学的著名中心。当然，学术界对于在它当中出现的这个奇怪的东西之所以侧目而视，原因不止一个。进化论的宗教学，这已经够坏的了，还要加上上帝一位论，就只会引起双倍的怀疑！因此，虽然比较宗教学在十九

① 赫福德编:《约瑟夫·艾斯特林·卡平特纪念册》(1929)(包括一部卡平特的回忆录;以及L.H.法内尔的一章书:“比较宗教学:巴利文以及印度宗教”。)第162页及以下诸页。

世纪八十年代逐步在牛津城开始讲授（麦克斯·缪勒从未讲过这门课），但却未得在牛津大学里讲授。

卡平特的授课于1876年在伦敦开始。就在这一年，正统的苏格兰宗派——福音会的一名牧师，发表了他的第一本著作，标题叫做《宗教与历史的哲学之研究》。在这本书里，比较宗教学的元老们——蒂勒，向特比和麦克斯·缪勒的影响十分显著。这本书的作者安德鲁·马丁·费尔伯恩（1838—1912）后来成了牛津的公理宗曼斯菲尔德学院的第一任院长。这所学院于1886年开始讲授比较宗教学。但在1876年时，这门学科还非常年轻，而且费尔伯恩由于自己的开明与胆识，理当得到最大的荣誉（但总的说来他并未得到）。①

正象卡平特一样，费尔伯恩的兴趣主要在神学方面。与卡平特不同的是，费尔伯恩自己没有什么主要的非基督教的研究领域。但是他在好几代公理宗的牧师和平信徒当中的确发挥了广泛的影响。他激励了其他的神学院把比较宗教学课程列入课程表之中，这些神学院并不全是公理宗的。1904年，一所英国的大学——曼彻斯特大学终于设立了比较宗教学教席，对此作出贡献的主要人物之一是A.S.皮克，他就是费尔伯恩在曼斯菲尔德学院的朋友和同事。②

曼彻斯特大学，还有威尔士大学和伦敦大学，与牛津和剑桥

---

① 对于费尔伯恩传记作者的话，我看没有理由可以反驳。他写道："如果说其中很多结论现已变成了毫无疑义的老真理，而另一些结论则已被全然废弃，那么，在那个时候，用那么一种方式把那些结论表达出来的荣誉，还是应当归之于这本书的作者。"塞尔比：《安德鲁·马丁·费尔伯恩传》(1914)，第76页。

② 费尔伯恩和其他的早期比较宗教学家一样，被他的较为正统的同事们以一种十分怀疑的态度看待："……大家知道他是个研究德国神学的学者，这本身就是一个证据，证明他是一个危险人物。人们怀疑他对印度哲学有所知晓，甚至有人私下传说，他在讲道词中引用了吠陀经。总之他是一个应该回避的人。"塞尔比：《安德鲁·马丁·费尔伯恩传》，第52页。

不一样，它们完全摆脱了每一种宗派的局限，对教员或学生不进行任何信仰表白测试。1904年以后，曼彻斯特大学又不同于威尔士大学和伦敦大学，它准备讲授并考查（威尔士大学和伦敦大学考查但不讲授）神学全部范围内的学科，只有系统神学或者教义史例外。指出这一点是完全正确的：1904年曼彻斯特神学院的建立，是"……在这个国家出现的第一个机会，由此，神学摆脱了测试的做法，被接受为大学结构中必要的组成部分，受到了象其他任何学科一样的对待。"① 这件事本身就够重要的了。可是更重要的还有这样一个事实：这个学院坚持，每一个神学生都应学习比较宗教学课程——这显然是欧洲大学里第一次把这门学科置于必修基础课的地位。

这已彻底背离了一般认为是神学院功用的那种公认的模式。这件事的发生，几乎完全应归之于两位杰出的循道宗学者在曼彻斯特大学的出现，这两个人是阿瑟·萨缪尔·皮克（1865—1929）和詹姆斯·霍普·马尔顿（1863—1917），他们两人主要是圣经学者，但马尔顿同时还是一个杰出的伊朗学学者。②

维多利亚大学由在曼彻斯特、利兹和利物浦的几所学院组成，自1880年以来一直存在。在这所大学最初的二十年间，由曼彻斯特学院发起，曾作了好多次夭折的努力，力图开办一所神学院。这些努力全都由于利兹和利物浦的非宗教主义者们的反对而告失败。但在1903年，这三所组成维多利亚大学的学院分离了。到1903年12月，曼彻斯特的大学评议会批准设立一所神学院，它拥有自己的教授，但在工作上与该城所有各宗派的神学院密切合作。

① 陶特的演讲，载于皮克编辑的《曼彻斯特大学开学演讲集》(1904)，第20页。

② 参见威尔金森：《阿瑟·萨缪尔·皮克》(1958)，以及马尔顿之兄弟所著：《詹姆斯·霍普·马尔顿》(1919)。

那时候，皮克正担任哈特雷原始循道学院院长，他成了这所新的神学院的首任院长，以及圣经评断学与释经学的首任莱伦兹讲座教授。马尔顿那时在迪兹伯利卫斯理循道学院担任导师，1908 年之后担任了这所大学的古希腊语与印欧比较语言学的格林伍德讲座教授。这两个人合在一起，引人注目地体现了构成比较宗教学的各个组成部分的概貌。我们已经说过，皮克是费尔伯恩在牛津的老同事和伙伴，他也是在印度的法库哈(他于 1923 年来到曼彻斯特)终生的朋友。比较起来，马尔顿更是一位比较宗教学家，他在 1904 年写给皮克的信中，把自己描述为：

> ……一个剑桥的比较语言学学者，一个主要出于教学目的的古典学者，一个从语法方面着手的新约学者……，一个原为语言学家的祆教经典注释家，最后，一个由于对比较宗教学兴趣日益增长而变成的弗雷泽信徒。①

作为一个比较语言学家，他出自印欧研究的传统；作为一个纸草文献专家，他在某种意义上属于“宗教史学派”在英国的对等学派；作为弗雷泽的一个私人密友，他继承了英国人类学家们的一般方法。

事实上，最先被要求担任曼彻斯特的这个新教席的，正是弗雷泽。但他拒绝了这个提议，理由是：他的“一般地说，关于宗教，具体地说，关于基督教”的观点，会使他很难对那些准备搞基督教传教工作的人授课。② 最终成为这个教席的首任教授的，是巴利文学者 T.W.莱斯·戴维兹，他在伦敦大学时曾经担任艾斯

① 《詹姆斯·霍普·马尔顿》，第75页。

② 弗雷泽致马尔顿的信，引自《詹姆斯·霍普·马尔顿》，第 164 页及以下诸页。

特林·卡平特的导师。在莱斯·戴维兹退休，并有一段相当长的时期无人继位之后，另一位印度学家J.N.法库哈担任了这个职位。①

曼彻斯特设立这个教席的意义在于：在欧洲，在一所专门按照严格注重史实的路线寻求知识的学院里，比较宗教学第一次找到了它与其他神学学科并列的正确位置，并在这样做时不依附于教义上的考虑。以后，在英国的其他大学中，又设立了一些比较宗教学方面的别的教职。但是，在任何别的地方所表述的基本原则，或者所持有的重史实的立场，都不及在曼彻斯特这么清楚。与此同时，那些建立得很早的神学院，出于它们明显的安立甘宗的立场，总是与比较宗教学在形式上保持距离，只有把它作为一种副业时是例外。这种状况基本上一直延续到今天。

* * *

在苏格兰的爱丁堡、格拉斯哥、阿伯丁以及圣安德鲁斯这四所大学里，比较宗教学从未被认为具有足够的重要性，足以成为设立专门教席的根据，虽然某种形式的比较宗教学长期以来一直作为基督教护教论的一个方面得到讲授。然而，在吉福德勋爵于1887年逝世时，他的一笔八万英镑的遗赠款项，却被专门拨来在这四所大学里开设一个"自然神学"讲席。在吉福德讲席的主持下，到二十世纪开始时，已经举办了大量的杰出的系列讲座，主讲的是这样一些人物，例如：麦克斯·缪勒，C.P.蒂勒，爱德华·克尔德，E.B.泰勒，A.M.费尔伯恩以及安德烈·兰格。②

① 关于法库哈，请参看本书第151—154页。也许值得注意的是，法库哈的任命在很大程度上应归功于皮克。参见夏普：《回忆J.N.法库哈》(1962)，第89页及以下诸页。

② 早期讲座的详尽清单可以在约尔丹的《比较宗教学》，第570页以下找到。

这种在官方怀疑的环境下"得到资助的比较宗教学"模式，在十九世纪末期与英格兰的古老大学里通行的模式并无不同，由于同国教会有着密切的联系，苏格兰的大学，特别是这些大学里的神学院，对于集中讲授非基督教的宗教类型这么一种想法，并不抱同情态度。这种授课的出现，似乎总是出于私人的创议。事实上，不仅在开设讲席方面，而且在编印手册和参考书方面，个人的创议都远远超过了官方的行动。

因此，如果以为苏格兰学者对于比较宗教学提出的问题缺乏兴趣（虽然他们倾向于把这些问题纳入基督教正统的体系之中），那就大错特错了。举例来说，爱丁堡大学的罗伯特·弗林特在他的《有神论》(1876)和《反有神论的理论》(1879)这两本书中，就讨论了形形色色的非基督教体系。他的一个同时代人，约翰·罗伯逊，在一本题为《印度教与基督教》(第三版，1905)的书中，把印度教与基督教作了比较。在此之前，他还发表过一本小册子，《论宗教学与基督教的使命》(1876)。在这本小册子里，他朝着采纳麦克斯·缪勒的立场这个方向，已经走了好长一段路了。在人类学家当中，安德烈·兰格是苏格兰边民的儿子，J.G.弗雷泽是一个苏格兰人，虽然这两个人多半是在英格兰工作。A.M.费尔伯恩和J.N.法库哈两人则是另一种苏格兰传统，即福音会传统的代表人物。

第一本真正属于苏格兰人的比较宗教学的手册，即阿兰·门泽斯的《宗教史》，出版于1895年(虽然在此之前已有了一本关于世界宗教体系的百科全书，1867年出版于爱丁堡)。门泽斯是圣安德鲁斯大学的圣经评断学教授，但他写作这本手册，并不怀有狭隘的护教论目的。他在前言里写道："很显然，一本书若是自称为科学的、要想感染具有各种信仰的人们，那么在其中，就必须毫无偏见地对待一切宗教，还必须把同一种方法应用于

每一种宗教。"① 他的立场是自由派的立场，也就是一种始终如一的神学进化论。因此，一方面他强调，比较宗教学"力图把握世界上的种种宗教，把它们作为世界宗教这个整体的种种表现形态，"② 另一方面他又认为，基督教是世界宗教最高的进化形式，它是一种特别适合于较为发达的民族的宗教类型：

> 基督教包含着一种信息，对于它，人们随着自己在文明阶梯上的上升，总是越来越乐意作出响应。……〔基督教〕肯定就是这些民族的希望，它注定要成为全人类的信仰。③

这些话今天看来是过份简单化了，但这本书本身有很多实实在在的优点——例如清晰、广博、精确等等，它完全值得广为流传。直到二十世纪二十年代，它还在出版印行。

门泽斯虽然不是一位职业的比较宗教学家，至少是一所苏格兰大学的教授。然而苏格兰的最高成就，乃是由一位再卑微不过的人物取得的，这个人是金尼夫的独立教会的牧师，金尼夫是阿伯丁南边二十英里处金卡丁郡海岸边的一个小村子。这个牧师的名字叫詹姆斯·哈斯廷斯(1852—1922)。他的成就，就是那不可缺少的十二大卷《宗教与伦理百科全书》。

在谈到哈斯廷斯的工作时，很难不使用最高级词汇来形容。除了《百科全书》之外(那时他已经离开金尼夫，以便在更广阔的天地里工作，最后他辞去了教职，以便能够完全投身于编纂工作)，他还编辑了一部《圣经辞典》，一部《基督与福音辞典》，还有一部《使徒教会辞典》。1889 年，他创办了一份很有影响的圣经

① 门泽斯：《宗教史》，第 5 页。

② 同上书，第 5 页。

③ 同上书，第 425页。

释经学杂志——“释经时报”，一直到死，他都在编辑这份杂志。事实上，正是在1908年5月号的“释经时报”上，哈斯廷斯第一次写文章谈到了他要编一部比较宗教学大百科全书的计划，那时预备工作已经进行了六年左右。用他自己的话来说：

> 《百科全书》的目的，是要讲述世界上所有时代和所有国家的宗教与伦理。如果人们觉得这么高的目的不可能达到，那绝不说明不应该怀有这样的目的。……确实，以往从未有人作过这样的尝试。因为宗教与伦理在人们的思想兴趣之中，以往从未拥有它们现今所拥有的地位。过去从没有什么鼓励和刺激。这里那里，也有人曾经单枪匹马地努力要来解释每一种世界大宗教。一次两次地，每一种大宗教也曾落到这方面的某个专家学者手中。但是在以往，并不是每一种单独的宗教信仰或实践，每一种单独的哲理和伦理观念或习俗，都曾得以在单独的文章里加以论述，而且这些文章每一篇都是由专门研究那种特定习俗或观念的人所写成的。……要确定《宗教与伦理百科全书》的范围，并没有什么困难，但要估量这部书可能具有的篇幅，却是非常困难的。所需要的，是谨严而透彻。每一行都要仔细审查，以免滥用或累赘。可是在宗教和伦理学者们当前的倾向之中，一本书倘若满足于平淡无奇的概括，那就注定要失败。①

在《宗教与伦理百科全书》之中，也许也有一些“平淡无奇的概括”，但令人惊奇的是所有者极少。这部共计十二卷（1908—1921年出版，哈斯廷斯死后又增补了“索引卷”）的百科全书，其论述的广度和深度都是非常引人注目的，而且考虑到有将近

---

① 《释经时报》第十九卷第八期（1908）第337页以下。

九百位学者参加了写作，它在使用的方法上的一致性也同样令人瞩目。事实上，说《宗教与伦理百科全书》集中体现了它那时代欧洲(在较小程度上还有美洲)学术的精华，这种说法也不算过分夸张。它唯一的旗鼓相当的对手，即由哥廷根大学发起编辑的《历史上与现存的宗教》同它相比，本来极富倾向性，然而几次成功的修订版使之能够比《宗教与伦理百科全书》更加顺利地赶上时代，而《宗教与伦理百科全书》则从来没有修订过，而且要修订也许就不能不全部重写。总而言之，苏格兰人这项勇敢的事业（顺便说一句，若没有爱丁堡出版家T·克拉克和T·克拉克在发起时的慷慨大度，这件事本来是不可能实现的），比起许多个大学教席来，对于学术界的贡献要大得多。

* * *

约瑟夫·M·基塔加瓦曾经注意到，在美利坚合众国，宗教史这一学科(比较宗教学在美国的一般的对等物)直到很晚的时候才发展起来，这部分是由于美国复杂的宗教背景。[①] 这种宗教背景的主要特征是宗教上的多元状态，但这是一种由W·W·史韦特描述为“左翼”(但不是现代意义的左翼)的那一类新教占主导地位的多元状态。我们也不该忘记，从1861年到1865年，美国(其大学主要在东海岸各州)遭到了内战的破坏。

> 在这种形势下，同美国人有关的宗教问题的中心，是不同教会集团之间的关系。……关于遥远地方的其他宗教，流传着许多传说，可是非犹太教-基督教传统的宗教也拿不出

① 基塔加瓦：《美国的宗教史》，载于基塔加瓦编：《宗教史：方法论论文集》(1959)，第1页及以下诸页。

什么真正的替代品，因而对这个新共和国的公民也就没有什么影响。①

但是，虽然在十九世纪晚期，流行的美国宗教是比较狭隘的东西，但这里那里却能看到一些个人和集团，他们主要受到当代欧洲思潮的影响，而欧洲人的兴趣要广泛得多。我们已经提到过新英格兰的超验主义者——爱默生、梭罗、阿尔柯特等人，以及他们那热烈的但却毫无批判性的对于东方古典文献的敬重。而詹姆斯·弗里曼·克拉克(1810—1888年)之类的人物，则代表着一种更有学术性的方法。克拉克早在十九世纪四十年代就开始进行比较宗教学的研究，他于1871年发表《十大宗教：比较神学论》，这是一部分为两卷的著作，部分是论述各种宗教传统各自的历史，部分是论述宗教教义的起源和发展。克拉克的著作是真正的比较性质的，它事实上是在麦克斯·缪勒关于宗教学的可能范围的纲领性说明发表后一年之内写成的，它应该被算作这门学科早期的一块里程碑。②

在此之前四年，1867年，克拉克被任命为哈佛神学院自然宗教与基督教教义教授。确实，这不是一个单纯的比较宗教学的教席(护教论的意味十分明显，而且使人禁不住要与斯堪的纳维亚人的"神学基础"概念相比较)，可是它仍不失为一个重要的新开端。作出类似任命的，还有波士顿大学(1873，任命威廉·费尔菲尔德·沃伦)，普林斯顿大学(1881)，康奈尔大学(1891)。也是在1891年，哈佛大学任命乔治·福特·莫尔就任宗教史教席。1892年，芝加哥大学设立了比较宗教学系，同年，许多大学

① 基塔加瓦：《美国的宗教史》，载于基塔加瓦编：《宗教史：方法论论文集》(1959)，第2页。

② 这部著作之深受欢迎，可以从这样一个事实看出来：到1893年为止，它已发行了不下三十版。

和学院协力设置了"美国宗教史讲座"——"目的在于鼓励对宗教进行理智的研究。"这个讲座在讲授范围方面类似于英格兰的希伯特讲座，或者苏格兰的吉福德讲座，第一个担任其讲席的，是佛教学者T. W. 莱斯·戴维兹(后来任英格兰曼彻斯特大学比较宗教学教授)，以后的主讲人包括人种学家D.G. 布林顿以及近东学学者T·K·切尼，卡尔·布德和G·斯坦多夫。

还有一件事值得注意：在这个草创时期，有一大批美国学者对比较宗教学的这个或那个分支学科的发展作出了重要的贡献。有我们已经讲到的宗教心理学家霍尔、斯塔伯克、柳巴和詹姆士；我们还可以随便补充一下：印度学家霍普金斯和韦特尼(顺便说一句，他是麦克斯·缪勒的最尖刻的反对者之一)，传教学者休姆和格利斯沃德，亚述学家古兹皮德和小莫里斯·雅斯特洛夫，在后者写的小书《宗教研究》(1901)里，对于比较宗教学作为开明教育的必要组成部分提出了极好的辩护。

事实上，尽管有一些因素起着不同的作用，十九世纪与二十世纪之交比较宗教学在美国的状况，与同一时期欧洲很多地方盛行的情况基本上并无不同。还有一些因素——动机、材料、方法等等的相同，是十分明显的。自由主义——神学上的自由主义以及政治上的自由主义，提供了这样一个场地，比较宗教学在其中得以繁荣起来。也许，自由主义在美国比在欧洲要少一些，反自由主义的力量无疑也要强大一些。在保守主义和正统的压力下，比较宗教学尽管有着富于希望的开端，最后还是要经历象日食月食一样的黯淡失色的时期。但在这种情况发生之前，美国还是能够展示出宗教中的"新"精神的一个最为洋洋大观的表现形式——1893年在芝加哥召开的"世界宗教议会"。然而在看待这次引人注目的集会时，还是有必要把它放到这样一个背景中去，这个背景就是西方的现象中最有西方特色的东西——举行科学

大会的传统。

• • •

第一次真正科学的比较宗教学大会，于1900年在巴黎举行。然而在此之前，有两次大会值得在此一提。

第一次是大名鼎鼎的（也有人会说是声名狼藉的）"世界宗教议会"，1893年作为该年度哥伦比亚世界博览会的一个部分在芝加哥召开。那一年从5月到10月，举行了不下二百个彼此不相干的会议，包括这样一些形形色色的议题，例如妇女进步、公众报刊、医药与外科学、禁酒、道德与社会改良、商业与金融、音乐、文学、教育、工程、艺术与建筑、行政与法律改革、科学与哲学、劳工、社会科学与经济科学、宗教、业余休息、公众健康、以及农业等等。在"宗教"这一名目之下，事实上就有四十一个独立的宗派以及跨宗派会议。实际上，"宗教议会"是想要显示世界性的博爱精神，而且至少在其组织者们看来，它成功地实现了自己的目标。正如一位评论家所写的："这个议会的伟大胜利，是那么一些真诚的声明，它们以每一种形式的人类思想，清晰地说明了各种各样的信仰，这些信仰现在正向着万物之父，举起了它们的恳求之手！"①

遗憾的是，没有一个现代学者有足够的勇气，敢于尝试从十九世纪末期美国宗教思想的观察点出发，来分析一下这次非同寻常的集会。在此我们也不可能尝试对之进行这样的评价。尽管如此，这个议会为之奋斗的博爱主义的团结统一，也许仅仅存在于它的组织者和某些代表的头脑之中，这一点却是值得记下

① 豪顿编辑：《尼利的宗教议会史》(1893，第3版)，第30页。这是两本非官方的叙述该"议会"的书当中的一本。官方报告是由J.S.巴罗斯编纂的一部分为两卷的书。

的。它遭到了很多正统的基督教机构的严厉抨击，用这些机构之一——教会差会的话来说，它是一次“形形色色的宗教的陈列展览……是有史以来对于基督教的最为亵渎的和不可原谅的凌辱。”① 会议参加者们的动机是形形色色的。其中有些人接受了会议组织者的纲领，另一些直截了当地进行自己的宣传，有时掩饰掩饰，有时毫不掩饰。然而会上还是有一些学术演讲，在情感上异常欣快的混乱状态之中，在难以置信地冗长的程序之中，还是有人说了一些明智的话。

对于宗教学的兴起，这个宗教议会是一种鼓舞，也是一种危险。说它是一种鼓舞，是因为它表明，早先的彼此间的不耐烦与不容忍，正在很大程度上被克服。说它是一种危险，是因为它使得至少是某一些比较宗教学家（即那些敢于这样做的比较宗教学家）跟一种世界和平与世界谅解的理想主义纲领联结起来了。观察家们正确地指出，这次会议只能在活跃的、感情用事的、多元论的美国举行。但在十九世纪九十年代的芝加哥很受珍视的那些理想，不一定是（比如说）欧洲各大学的理想，在欧洲的大学里，宗教学已经慢慢开始自己走路了。也许，对于麦克斯·缪勒来说，在缺席的情况下与这个议会保持联系，这是可以接受的；他的声望足以担负这件事情。而其他的人都对这个议会敬而远之，而且到现在还继续对任何这一类的集会保持距离，理由仅仅是：无论怎么需要各宗教之间的相互理解，致力于只为着真理而追求真理的科学的宗教学，不应当受这样一种麻烦的、主观的偶然事件所拖累。这并不是说，在以后的年代里已没有任何学者赞成一种形式精致的芝加哥纲领了。这样的学者是很多的，而且不仅仅是美国才有。然而在 1893 年已经出现了一种初露端倪的冲突，而且正如一些晚得多的会议的过程所表明的，这种冲

① 引自夏普：《不要毁坏，但要成全》(1965)，第 155 页，注 4。

突至今依然存在。

第二次"预备性"会议于1897年在斯德哥尔摩举行。在这次会议上，两种可能采用的方法之间的冲突比在芝加哥表现得更加明显。① 这次被称为"宗教科学大会"的会议跟国王奥斯卡二世的银婚大典有关，它是由三个人发起组织的——一个斯维登堡派牧师，一个犹太教拉比，还有一个路德宗的旧约学者(S.A.弗里斯)。起初由斯维登堡派的阿尔伯特·博约克按照芝加哥会议路线所构想的这次会议，后来被弗里斯转入了"科学的"渠道，而且最早的邀请书都强调了它的学术性的一面。然而，芝加哥会议的回声并未消失，而且虽然有些著名学者出席了会议(其中包括P.D.向特比·德·拉·索萨耶，W.布列德·克里斯坦森以及纳坦·瑟德布洛姆)，但是更多的学者却与之保持距离，深怕重演芝加哥会议。最终，会议上的第三种势力，即路德宗正统的势力，比芝加哥精神更甚地模糊了会议的学术精神。演讲和讨论的题目清单表明，会议对于新时代的新教基督教问题，有一种几乎是专一的关注。除了拉比克莱因以外，没有一个非基督教的发言人。而且关于非基督教的各宗教的全部问题，处理时极其谨小慎微，并且多是与基督教联系起来讨论的。在会议代表里，对于基督教之中的"自由派"倾向——比较宗教学是其中之一——显然有不少的怀疑情绪。作为一个整体的会议，在所忠于的目标方面却四分五裂，表明这个现象的有这么一个事实：尽管会议开幕时接受了麦克斯·缪勒(他不能赴会)的贺信，但会议中也出现了会议主席、维斯比主教冯·谢勒对缪勒的抨击。

也许确实可以这么说：北欧还没有为这样一次会议作好准

① 弗里斯编:《1897年斯德哥尔摩宗教科学大会》(1898)。也许令人遗憾的是，以后的一系列由国际宗教史协会组织的国际会议，都被认为是以1900年巴黎会议为开端，而不是以这次先驱性的会议为开端。

备，因为宗教学在北欧仍然被人们主要从基督教护教论的角度来看待，它尚未充分地作为一个独立的整体建立起来。

然而在法国，情况却大不相同。我们已经注意到巴黎大学建立了"宗教学部"。正是作为这个"宗教学部"倡议的结果，第一届国际宗教史大会才与万国博览会相关联而于1900年得以召开。会议组织者们称这次会议为**第一次**宗教史大会，总的看来这是很有理由的，因为这是第一次这类专门从事于对宗教进行科学研究的大会。事实上，这次会议很精确地反映了巴黎大学的研究方法与关注对象，它按八个部分来进行组织，每一个部分专门从事一个特定的历史领域的工作。

这次会议的议程实际上概括地表明了十九世纪与二十世纪之交的比较宗教学的观点。①它的高级职员和副主席们实际上包括了那一时期所有的主要学者。会上提出的文件力图对这门学科目前的状况作出评价，并且瞻望这门学科的未来。关于1893年芝加哥会议的目标与成就，提出了一份报告。会议还收到了S.A.弗里斯代表1897年斯德哥尔摩会议发来的贺信。令人欣慰的是，早先的这两次会议都没有被谴责为"非科学的"。举行这次大会的主导精神，也许可以从阿尔伯特·列维尔的开幕演说的这段摘录中看出来：

> 宗教史这门学科，正如所有的历史学科一样，只有依靠一切愿为之贡献精力的人们的集体劳动，才有可能进行研究，我们绝不能说：这件事已经做得很彻底、很完善、无可改进了。然而，我们可以说：它的主要轮廓已经勾画出来，矿藏的范围已经探明，已经划分，已经深挖，而且，现在已经轮到每一个采矿者尽其所能去开凿分配给他的每一个矿层了。

---

① 《第一届国际宗教史大会文件集》(1901)。

对于我们在整个科学进步的天地中所占据的地位，我们既不夸张，也不低估。我们多半都是些谦卑微贱的工匠，但我们正在从泥土中提取宝贵的金属。在其纲领与广大民众的当务之急更加直接相关的所有那些慈善会议、经济会议、工业会议、科学会议和艺术会议之中，我们的会议也许不会引起什么轰动。但在我们所选择的这个领域之内，一种声音正在强有力地要求人们去理解，更多地理解，更进一步地理解，倘若一个人对此竟然充耳不闻，那他倒确乎是聋了。……尽管有种种东西仍然在阻碍我们达到那吸引我们的理想目标，十九世纪还是应该享有这样的荣誉——它在宗教史方面为二十世纪留下了一笔不能不增殖的资本。假如我们真诚地热爱真理，那么对我们来说，这必然会成为能够使我们满足的一种抱负。①

以 1900年巴黎会议以及随后的1904年巴塞尔会议和1908年牛津会议为开端，一系列的学术会议开始举行，除了由于两次世界大战而有所中断以外，这种学术会议一直延续到今天。一般的做法是：每一届大会都采用任命一个委员会的办法来为下一届大会作准备。直到1950年，才成立了国际宗教史协会作为一个常设性专业机构，它同时还出版自己的杂志。

本书的篇幅不允许我们一个会议接着一个会议地报告以后的发展情况。尽管如此，在以后的某一章里，我们还是要回头来讨论后来的一些会议所提出的某些原则性问题。

*　　　*　　　*

① 《第一届国际宗教史大会文件集》(1901)，第48—49页。

对十九世纪末二十世纪初比较宗教学在学术界的地位作了这么一个概略而不完全的回顾之后，我们也许可以说：我们已经到达了这门学科形成时期的终点，这个终点的里程碑，从外部来说，是由路易斯·H·约尔丹的漫笔式著作《比较宗教学的起源与发展》在1905年的出版所树立起来的。约尔丹觉得，在他写作这门学科的第一部历史时，不断有必要为它被视为一个独立研究领域的权利而辩护。这个事实并不是没有意义的。他的辩护是否成功，那全然是另一个问题。他以惊人的精力，引导着他的读者，一本书又一本书，一个问题又一个问题，一个国家又一个国家地穿过了比较宗教学的被搅糊涂了的和搅得人糊涂了的世界——这一切都是为了表明，在学术界，确实到处都有一种全新的力量。他把自己的论证完全奠立在进化论的历史研究的基础之上，这样做是完全正确的。事实上，在这整个时期之中，把我们(同约尔丹一样)在回顾时力图转达的种种不同材料联结起来的唯一的东西，是这样一个隐含的信念：在进化理论中，有着学者们可以用来向自己的时代解释宗教的钥匙。所以，从麦克斯·缪勒起，我们讨论过的每一个作者，归根到底都是从同一种历史观念汲取灵感的，即是要追溯宗教在人类意识中进化的各个阶段。他们全都同样地相信，在研究“各种宗教”时，他们也就是在研究“宗教”这个类里面的各个种，不论它们是人类的远古历史上的，是残存“原始人”的信仰和仪式中的，是当今欧美人的情感和渴求中的，还是在那些伟大传统的伟大经典中的。在进化论的包容一切的解释之中，所有这一切都有其自身的位置。

在几十年的时间当中，进化论观念一直统治着西方思想。尽管这样，由此往后，再要谈论什么包容一切的解释，那就不大恰当了。首先，原来就存在着的反对意见，起初是犹豫不决、小心翼翼的，但不久就开始从根本上抨击进化论者了。随后，出现了

各种各样的尖锐的反应，反对过份乐观的包容一切的解释。在这些反应中，有些表明人们更清醒地意识到：与过份理论化相对立的重历史的方法，也有自己的局限性。还有一些表明，人们更加坚决地摒弃了（来自孔德的）这样一种实证主义的论点：进化必然意味着从宗教进化到科学。还有一些则表明，人们坚决主张要有更加直接的第一手的知识，特别是对于“原始”的民族，要有更加直接的第一手的认识，要反对那些稳坐安乐椅的人类学家的做法，他们重重叠叠地把种种假设堆积起来，而对于自己正在描写的人群，却没有任何直接的认识。总而言之，在第一次世界大战以后的岁月里，比较宗教学内部出现了一场方法论上的革命，它涉及到种种反应与整顿的过程，我们现在要来开始讨论的，也正是这个问题。

# 第七章　比较的宗教与绝对的宗教

在本书的论述过程中，我们经常提到，比较宗教研究能够诉诸二种不同类型的精神，"科学的"精神和"宗教的"精神。"科学的"精神关注于把特定的方法运用于一些材料——这些材料通常被认为仅与人类精神的活动有关，而不涉及任何超验的实在。另一方面，"宗教的"精神则取这样一种姿态：它以信仰一种超验物的实际存在作为其根本的出发点；尽管比较宗教学的材料的出现很可能与宗教权威问题的某些传统答案发生冲突（或看来发生了冲突），但这不能违背信仰本身这种基本的姿态。或许存在着虚假的神灵，或许存在着对于上帝的不适当的信仰，但没有先验的理由怀疑整个宗教信仰，至少上述理由是不足为凭的。

我们已经指出，基督教神学家最初非常提防比较宗教学的整个学科。的确，有些基督教神学家至今仍然如此。由于他们献身于一种极其详尽的启示教义——这种教义或者包含在圣经的原话中，或者包含在基督教传统长期以来对于圣经的解释之中——在他们的一部分人看来，比较宗教学家似乎在专心于暗中破坏基督教信仰的真正基础。科学家确实把基督教一贯依靠的权威提出来加以考察，并常常拒绝接受它们。十九世纪晚期的进化理论，与基督教圣经某些部分的原文，尤其与《创世记》前几章的原文，存在着明显的不可抹杀的冲突；任何人如利用进化论的方法，往往被认为是天启真理的敌人，不论他会如何辩护说，这根本不是他的本意。

造成这种一般的"攻击和捍卫"状况的另一个因素是比较宗教学家所表现出来的对于一些宗教传统——这些宗教在传统方面看来，充其量是无价值的，在最坏的情况下则是魔鬼的产物——的明显的兴趣。这种特定的原则上的冲突在整个基督教会史中不时地发生。这里仅举一个例子，第一批去印度的新教传教士巴托洛梅·齐根巴尔格于十九世纪初把他对于印度南部的印度教的研究结果寄回了老家欧洲，却只被告知说，"他的职责是要在印度根除印度教，而不是在欧洲传播异教迷信。"①

齐根巴尔格十之八九会同意这一点，但他肯定不会同意那样的想法，即印度教的敌手不需要对于印度教有一种准确的并在适当的限度内是一种同情的了解。其他许多基督教传教士尽管始终不渝地信奉基督教立场的真理性，却在很早以前就已表明，他们能够获得关于各种非基督教传统的详细而准确的知识，从而有助于奠定比较宗教学的基础。

罗马天主教传教士尤其在向西方传输信息方面起了很大的作用。在中国的耶稣会传教士——在他们中间有马特奥·里西，特里高蒂乌，瓦伦和阿坦纳西乌·基尔切——不仅引起了欧洲对中国的注意，而且促成了一种理性的风尚②我们对于中美洲和北美洲的宗教的最早的可靠知识也是来自耶稣会的原始资料。在印度，阿贝·让-昂图安·迪布瓦斯（1765—1848）的最有名的著作《印度人的风俗、习惯和礼仪》在东印度公司的促成下于1816年第一次出版③，他可以看作为一个传教士同时又是一丝不苟的准确的观察者和记录者的范例，尽管他对于观察到的

① 尼尔：《基督教传教史》(1964)，第230页。

② 同上书，第15页及以后诸页。

③ 迪布瓦斯的《印度人的风俗、习惯和礼仪》由比猜卡普翻译出版，第3版出版于1906年。

现象基本上缺乏同情心，而且没有能够站在不同于基督教教义的立场上来评价它们。浸礼会传教士威廉·凯里(1761—1834)和他的同事在锡兰坡 (serampore)所做的工作或许提供了一个新教徒方面的类似的例子，他们对于印度教来说是同样敏锐的观察者，虽然他们坚定不移地摈弃印度教神学。

一方面，传教士们常常由于他们的处境的迫切需要而不得不对各种非基督教宗教有大量的知识，而另一方面，他们在欧洲的正统教会的同事们则以一种彻底的合乎圣经的态度把其他宗教看作为要加以克服的敌手，并把它们的捍卫者看作为危险的持异端者或要不得的罪人。当然，也存在着我们在别处已提到过的例外，但直至十九世纪六、七十年代，自由主义的观点还远没有取得足够大的进展。

但从长远看，西方的基督教信念终究不能一直对这样一种过分简单化的局面感到满意。早期比较宗教学家受到注意的广泛程度和他们受人尊重的程度远比我们现在有时候想象的要大。但是，尽管他们有听众，尽管他们提供的材料到十九世纪末已引起了人们的重视，基督教神学仍然保留着对这些材料提供自己的解释的权利——正如它有这样做的充分权利。① 鉴于学者们以科学的名义提出了影响深远的主张，神学迫切需要给以某种回答。尽管总的说来，在比较宗教学克服了它的较为幼稚的状态之后不久，——在此过程中人们十分正当地不再光顾许多轻率的理论——事实上就有一些神学家开始非常认真地看待它，但到处都发生了向蒙昧主义的仓促退却；例如，一个牧师（其姓名笔者忘了）曾在布道坛上怒吼道："比较宗教学也许有，但基

① 向特比·德·拉·索萨耶：《宗教史教科书》(1887)，第7页。

督教决非一种比较宗教学!”①

本章将要重点论述的基督教神学家大都是二十世纪最初三十年的活跃人物;但他们也因此而不是纯粹的创新者。总之,他们是在早已奠定的基础上进行建设。或许有人认为,他们都是“自由主义者”,而且,他们以各种方式全都重申了一种与占统治地位的希伯来传统相对立的“希腊的”宗教态度,但他们同时却又坚持了在基督教历史传统的框架之内而不是站在这个传统之外以局外人或旁观者的身份来作出这种重申的权利。这儿不是追溯这些人的远祖的地方;甚至追溯一个世纪也是非常困难的,尽管可以有把握地说,他们都渊源于德国的施莱尔马赫,英国的柯勒律治,或许还有美国的爱默生。

在英国,持这种一般立场的一位早期代表是英国圣公会神学家 F. D. 莫里斯,他于 1845 年至 1846 年期间在波义耳讲座上作了题为《世界上的各种宗教及其与基督教的关系》(第一版 1846;第六版 1886)的讲演,这本演讲集富有同情心,并带有一种对于准确的最新信息的向往,这种态度在当时是不寻常的。假如我们把这部有影响的演讲集与另一个圣公会的产物、查尔斯·哈德威克的《基督与其他宗教首脑》(1855—1858;第三版 1874)相对照,它的特征就会清楚地显示出来。哈德威克的知识远比莫里斯丰富,莫里斯所说的东西有时是极不准确的,但正是莫里斯成功地把各种非基督教的宗教不仅描述为一套谎言,而且描述为人类本性的一个不可转让的方面——崇拜欲

① 人们实际上到处都可找到一些极端的主张。按照W. E. 格里弗斯的说法:比较宗教学“……乃是基督教自己的产儿,是耶稣的宗教的直系子孙……基督教学者们开始了他们的调查研究,形成了他们的原理,收集了他们的资料,并建立起了比较宗教学的辉煌建筑物,因为存于这些之中的基督精神与之有重要关系。”引自格里弗斯:《日本诸宗教》(1895),第4—5页。

——的见证。莫里斯相信，这种欲望最终只能在基督教中得到满足；然而他能够谈论“源于天涯海角的……极好的证据，”能够把基督徒说成是佛教、印度教和伊斯兰教的“债务人”。

哈德威克的著作的调子就大为不同了。他不仅尖锐地批评了宗教一般来说都“……仅仅是内在于我们的精神本性中的基本信仰的表述”这样一种见解，①而且无情地嘲笑了“在唯灵论的英烈祠中肩并肩地”树立着各个伟大的宗教创立者的塑像这样的观念②；就基督教的主张而言，他采取了一种极其坚定的立场：

〔他写道〕，基督教不会容忍任何敌手。必须警告那些想把其他某个宗教首脑——纵然他是古时候最伟大的宗教领导人，如摩西或伊利亚——抬入神龛中的人，基督，并且只有基督，才应当予以崇拜……③

由于进化论的见解日益深入人心，正统派的警告与自由主义的倾向相对峙这种局面在此后数十年中大大地加剧了。不过，自由主义的见解终于占了上风。正统派可以解除一个罗伯逊·史密斯的职务（正如在他之前的莫里斯），但却无法使他沉默。正统派也无法阻止神学研究者阅读麦克斯·缪勒的著作，正如无法阻止他们阅读韦尔豪森、里敕尔或亨利·德拉蒙德的作品。人们逐渐地看到，由于各种原因，并非所有这些人都与比较宗教学相关联（尽管其中的大部分人与产生比较宗教学的原因有联系），基督教神学的整个重心正处于转变过程中，原来是信仰圣经或教会的权威，现在正趋向于信仰在历史的过程中实际上显

① 哈德威克：《基督与其他宗教首脑》（第3版1874），第15页。

② 同上书，第16页。

③ 同上书，第28页。

示出来的一个上帝的权威。简而言之，新的神学方向在欧洲产生了自由主义的新教和天主教现代主义，在这种方向的转变中，各种超验的上帝论广泛地为内在的上帝论所取代。原先认为上帝本质上外在于历史过程，这种见解正在为另一种上帝学说所取代：上帝"正在起作用"，他正在进化论学说所描述的那个历史过程中逐步地显示自己。对于某些科学家来说，他们自然会断言，进化与神学之间决无调和的可能；但神学并非如科学家们设想的那样固定不变，事实上，有人试图作一种有深远影响的调和。

自由主义的神学家们之所以常常对于比较宗教学领域中正在发生的事情没有特别的兴趣，只是因为他们缺乏必要的专门知识。对于许多自由主义的神学家来说，努力与西方的科学思想妥协，这已是一个足够艰巨的任务了，他们无法象早期比较宗教学者曾经试图做的那样，必须开阔自己的眼界以掌握全部人类的宗教经验。不过，绝不能忘记，比较宗教学的许多缔造者是自由主义的基督徒。麦克斯·缪勒早在1858年就说过，"人的真正的历史是宗教史；这是一条极好的途径，各不相同的人类家庭借此途径走向更为真实的知识和对于上帝的更深的爱。"① C.P.蒂勒和P.D.向特比·德·拉·索萨耶肯定会赞同这种说法。到十九世纪末时，少数基督教学者已开始出版一些更加面向大众的著作，他们对宗教进化的现象作了一种自信的基督教的解释。在英语国家中，这类书中最著名的一本大概是1896年第一次出版的F.B.杰封斯的《宗教史导论》，虽然它比苏格兰圣经学者阿伦·孟席斯的《宗教史》（第一版1895）一书通俗不了多少；这两本书都认为，人类的宗教追求是神授的，并将在基督教中找

---

① 缪勒：《德国作坊片断》第1卷（1867），第21页。

到其归宿。另一个苏格兰人A.M.费尔伯恩在《基督教的哲学》一书中坚持了类似的立场，不过其学术份量要大得多。这本书的一部分是以一系列未发表的基福德演讲为基础的，事实上它较为详细地论述了佛教和伊斯兰教的资料（尽管与它的书名不符)。①

大约与此同时，在德国，尤其是在哥廷根大学（阿尔布列希特·里敕尔及其信徒的学派在那里具有牢固的地位)，出现了一批从很不同的角度来利用比较宗教学的材料的神学家。他们都是 Religionsgeschichtliche Schule或"宗教史学派"的成员。不过，尽管他们有给人以深刻印象的集体称号，尽管他们确实深深地影响了新约全书研究和旧约全书研究以及其他一些专门化的历史学科，并且他们还为学术界增添了一本杰出的百科全书《宗教的历史与现状》，但他们对于比较宗教研究的未来发展只有有限的意义。

这个学派的特征在于，它试图追溯旧约全书和新约全书与周围各种文化之间的历史联系，不过，它的最重要的贡献在于阐明了新约全书与希腊文化的一般关系。它的主要见解是，"…只有把基督教当作衰亡中的罗马帝国和地中海东部诸国家及岛屿的许多宗教现象中的一种现象来加以研究，才能理解基督教。"② 这种方法使得这个学派的成员专注于一世纪和二世纪思想中的真实的或表面上的相似之处——借助于在诸如诺斯替教派和各种神秘教的领域中不断获得的新发现。

他们的比较常常得到证实——尽管我们并不能在这里对此予以详细的讨论；也有得不到证实的时候。不可避免的结果是，

① 关于费尔伯恩，请参见夏普：《不要毁灭，但要成全》(1965)，第126页及以下诸页。

② 尼尔：《新约诠释》〔1861—1961〕(1966)第158页。

信仰和实践中的类似之处被认为是不容置疑地证明了：后来者借用了先前者的信仰和实践，并且，这类假说很快就以事实的面貌出现了——在某些情况下这类假说至今还没有丧失这种面貌。这个学派急于在一套小型的专题文章集《宗教史通俗读物》中推广它的结论，在实质上加速了上述过程。

这个学派的“创立者”是奥托·弗莱德拉(1836—1908)，他的主要著作《Das Urchristentum》(1887)的英译本书名是《原始基督教》(1906—1911)。关于这个学派的其他成员，在旧约全书研究方面最有名的有H.贡克尔(《创世记》，1901)，在新约全书研究方面最有名的有维尔黑尔姆·博塞特（《基督的祈祷》，1913)，艾希霍恩，海特米勒，韦恩勒，克莱门和赖施勒。此学派的理论家是恩斯特·特洛伊尔茨(1865—1923)。①

特洛伊尔茨于十九世纪九十年代在哥廷根大学任编外讲师时与维尔黑尔姆·博塞特，威廉·弗雷德，赫尔曼·贡克尔以及他们的同事组成的“小神学院”发生了密切的交往，这个小组的所有成员都深受阿尔布列希特·里敕尔和保罗·德·拉加德的影响。特洛伊尔茨是这批圣经学者和教会史学家中唯一的自成体系的神学家，这使得他去考虑两个重要的问题：宗教在整个人类思想发展背景中的地位问题，以及我们所知道的宗教如何产生的历史过程。他认为，人类历史的每一个方面，包括基督教，都经历了进化和发展，他于是着手轮廓鲜明地追溯这个发展过

① 这个学派的成员在他们还是年轻人的时候就已做出了许多极为重要的工作。人们有趣地注意到，在1900年，他们各自的年龄是：艾希霍恩：44岁；贡克尔：38岁；雷德：41岁；韦斯：37岁；特洛伊尔茨和博塞特：35岁；海特米勒：31岁；韦恩勒：28岁。关于特洛伊尔茨，请参阅保克：《哈那克和特洛伊尔茨：两个研究历史的神学家》(1968)，以及詹姆士·鲁热尔·亚当斯为《基督教的绝对性和宗教史》(1972)一书所写的导言。该书第7页及其以下诸页。

程的本质。就这些问题的探讨而言，他的专题论文《基督教的绝对性》(Die Absolutheit des Christentums)最为重要，在这篇文章中，他论证说，基督教只是由于它的伦理学的普遍的感染力才具有"某种优越性"——这是非常典型的"宗教史学派"神学家的结论。但特洛伊尔茨本人肯定没有仔细研究过比较宗教学的材料，他对于这个领域后来的发展的影响充其量也是间接的。

从总体上看，这个学派确实一劳永逸地建立起了这样一个原则：基督教的起源只能置于它们当时的背景中才能为人理解，它并且推动了批判的历史的研究原则在圣经研究领域中的推广。但是，虽然它的成员们实际上是一些研究历史的神学家，他们的结论对于正统观念来说却不是什么安慰；确实，他们似乎过分经常地、有意无意地、把过去出卖给了理性主义者。因为他们主张，早期基督教历史中一切重要的有意义的成分实际上都能够用文化交往或直接的模仿来得到解释。按照这种观点来看，英国圣公会主教弗兰克·韦斯托恩于1919年首次作出的如下批评是有一些道理的，否则这种批评就会显得荒谬：

> 比较宗教学像心理学一样，是自由主义思想的一种新的着迷。他们假定出一种相互平行一致的条目来陈述与基督教同时代的，或先于基督教的一切已知的宗教的信仰和习俗，以指出它们的相似性，并把它们都说成是人类思想的产物。基督教中所剩下来的与其他宗教不平行一致的东西，于是就被那些显然是从其他宗教的相似物窃取而来的许多教义和仪式（至少就其根源来说是如此）可悲地压倒了。①

① 韦斯托恩：《基督及其批判》(1919)，第57页。

不过，在二十世纪最初二十年中，宗教史学派并没有完全把持了宗教研究的领域；但在我们继续探讨诸如瑟德布洛姆，奥托，冯·许格尔和贝利等人提出的对于神学问题和比较宗教学问题的其他一些解决办法之前，我们必须稍稍花费一些时间来回顾一下传教士学者的特殊情况。

• • •

哥廷根大学的学者们（及其他大学的一些学者）是理论家；传教士则首先是实践家，他们关心的是各种非基督教宗教的现实状况。诚然，他们所担负的基督教的使命是非常明确的，也是大家清楚地知道的。在许多人看来，这曾经意味着——而且现在看来仍然意味着——他们的使命无非是要歪曲和误传他们专门要予以破坏的各种宗教传统。但比较宗教学的发展，还有（笔者在别处已讨论过的）其他一些因素，[①] 以及某些能用来衡量传教士报告的观察标准、报道标准和判断标准的提出，终于影响了传教士自身的工作。

苏格兰人约翰·尼科尔·法夸尔（1861—1929）或许是新的传教士思想学派的最杰出的代表——同时也是我们在这方面留出篇幅予以探讨的唯一一个人。[②] 他是在一个非常正统的思想环境中长大的，但在牛津大学学习期间，他直接受到了A.M.费尔伯恩的影响，并间接地受到了麦克斯·缪勒和博登梵文讲座的教授莫尼·莫尼-威廉斯的影响。1891年他去印度后看来还接触到了T.E.斯莱特的工作，斯莱特比他稍年长，是一个持自由主义立场的传教士，曾受到F.D.莫里斯的影响。在1902年至

---

① 夏普：«不要毁灭，但要成全»，第35页及以下诸页。

② 夏普：«J.N.法夸尔传»(1963)。

1923年期间，法夸尔服务于印度的基督教青年会，并从1912年起任基督教青年会的文献秘书。1923年他被委任为曼彻斯特大学的比较宗教学教授，接替佛教学者T.W．莱斯·戴维兹的位置——这个职位他一直保持到1929年逝世。他的第一本“比较”著作《‘Gita’与福音》于1903年出版；此后的著作有《佛教入门》(1911)，《佛教之冠》(1913)，《印度的现代宗教运动》(1915)和《印度的宗教文献纲要》(1920)。他还编撰了各种论述印度宗教传统的学术丛书。

法夸尔自己的工作始终如一是高质量的，并且完全符合他那个研究领域中的主要学者的各种发现。早在1901年他就赞赏地述及宗教科学，他——很有道理地——指出，宗教科学已经“大为超出了青年时期的一般幼稚”。他写道，在将来：

> 今后人们对于诸如“什么是最早的宗教形式”这类问题将付出更少的努力；因为，就探讨问题而言，较好的做法是要回答，有什么充分的证据，而不是对那些最重要的主题作轻率的思辨。有许多问题，如宗教与社会、道德、法律、艺术、以及文明的一般关系，环境和种族特性对于宗教形式的影响，宗教的心理基础和宗教的各种基本形式，等等，还不可能在一时得到最后的解决；但它们将不断引起人们的注意，并将有助于指导学者去选择材料。在最近的将来，最杰出的学者大概会把自己的精力几乎完全地放到写作论述各种独特的宗教的专题文章中去……①

这种看法极有洞察力，结果证明是对于比较宗教学的未来事态

---

① 法夸尔：《作为以辩解为目的的宗教学》，刊于《收获的田野》(1901)，第369页及其以下诸页。

的一种异常准确的预见。关于佛教，法夸尔特别关注于与一部分传教士不准确地或冷漠无情地阐述佛教的倾向作斗争。他坚持认为，公正地对待材料首先需要同情心：

> 一个冷漠无情的福音书研究者不可避免地会曲解福音书；一个冷漠无情的奥义书、《摩呵婆罗多》或'往世书'（the Puranas）研究者同样会不可避免地曲解奥义书、《摩呵婆罗多》或往世书。西方的大学者对于印度文献的态度应当是每一个传教士的典范。我的意思并不是说，传教士一定要褒扬大学者们所褒扬的，贬抑大学者们所贬抑的，而是说，传教士应当采取大学者们的思想态度、他们的耐心、他们渴望理解甚至与自己的想法格格不入的东西的迫切心情、以及他们那种体察入微的同情心，这种同情心使得他们能以最初读到古代经文的那些人的眼光来看待古代经文。①

法夸尔的神学思维框架有很大成分来自一种用基督教语言予以解释的进化论图式。因此，在他看来，（在耶稣的教导中可以看到的"初级"形态的）基督教是印度教发展的顶峰，这既是由于基督教最充分地满足了为比较宗教学揭示的普遍的宗教需要，也是由于宗教的一切成分都在基督教中达到了最高的形式。所以，他能够把基督教说成是一切宗教的"完成"（并从《马太福音》第5章第17节中摘取了引文）。他的结论在这种特定的上下文中或许并不重要；而另一方面，最重要的是，他作为一个传教士，却能够对于一种特定的非基督教传统作细心的、准确的以及富

---

① 夏普：《法夸尔传》，第127—128页。

有同情心的研究，同时还能够对于这种非基督教传统作与众不同的基督教神学解释，并把二者结合起来而又不失去对二者的控制。他还鼓励了其他著述家在实质上遵循相同的道路，并且抵销了早先的急不可耐的批判态度，这种态度曾经是十九世纪福音传教活动的显著特征。

法夸尔在其一生中对于原则有许多陈述，他于1909年写的如下这段话就是对于这种原则的一个典型的说明。他说，他的方法：

> 在于把基督教解释为印度教的所有宗旨的完成，解释为她的人民的精神向往的满足，解释为她的一些最原始的崇拜形式的顶点以及经常出现于印度教中但又总是流于衰亡的那些崇高的精神运动的顶点……这种〔完成〕理论从而极大地满足了宗教科学的要求，而同时又保留了基督的至高无上。①

我们现在并不想知道，这种见解是否确实“极大地满足了宗教科学的要求”；我们知道，本世纪初的基督教传教士所关注的是，这种见解应当“极大地满足了宗教科学的要求”，这就够了。由于这种关注，整整一代的传教士学会了认真地看待比较宗教学。仅在印度，在法夸尔的带动下产生的传教士撰写的重要著作就有尼科尔·麦克尼科尔的《印度的一神论》(1915)和《马拉塔人圣徒的赞美诗》(1920)；玛格丽特·史蒂文森的《耆那教的要义》(1915)和《重生的仪式》(1920)；J.M.麦克费尔的《阿育王传》(1917)；H.A.波普莱的《印度的音乐》(1921)和H.怀特黑德的《印度农村中的神像》(1916)。德国传教士的一些著作虽没

① 夏普：《不要毁灭，但要成全》，第255—256页。

有受到“完成学派”的直接影响，但却表达了追求精确的历史学识的类似的理想，在这些著作中，H.W.朔梅鲁斯的《湿婆教精义》(1912)从各方面来说都是杰出的。①

这个运动并不限于印度；派往伊斯兰国家和中国的传教士也常常具有同样的才能。就前者而言，有德裔美国人萨穆埃尔·茨韦默的著作，就后者而言，则有挪威人卡尔·卢德维希·赖歇尔特的著作，在这些著作中，可以看到一种类似于某些教会教父们所运用的理性(Logos)神学。②

所以，在一些基督教传教士中可以看到“神学反应”的一种类型，这些传教士能够接受比较宗教学的许多方法，同时却不作在西方非常普遍的理性主义的解释。在西方神学家中还可以看到另一种更加明确地涉及欧美学术争论的神学反应类型。我们现在就要转而论述瑞典人纳坦·瑟德布洛姆和德国人鲁道夫·奥托的工作所代表的这种神学反应类型。

* * *

才华横溢的不朽的瑞典人纳坦·瑟德布洛姆(1866—1931)

---

① 朔梅鲁斯事实上曾尖锐地批评“〔基督教是其他一切宗教的〕完成”这一观念。他是莱比锡传教团的传教士，这个传教团从十九世纪五十年代以来一直卷入与盎格鲁萨克逊传教团的神学争执之中。主要是关于社会阶级问题，但也包括在文化接受问题上更深刻的原则问题。有一段时间他也是瑟德布洛姆在莱比锡大学的助教。关于他对全部问题的深思熟虑的观点，请参阅《印度与基督教》第1—3卷(1931—1933)。

② 就我所知，虽然赖歇尔特的个别著作已译成英文，但英国对他并没有足够的研究。有关这位挪威人的论著，请看泰尔的《卡尔·卢德维希·赖歇尔特》(1954)。卡尔-马丁·埃德斯曼在本书中对他的著作在宗教史上的作用作了评价(见该书第119页及以下诸页)。除此以外，还可参阅伊勒特的《无限性：卡尔·卢德维希·赖歇尔特传教思想研究》(1974)。

学识渊博，文化修养高深。① 他作为乌普萨拉大学和莱比锡大学的教授，使比较宗教学和神学二者之间形成了一种前所未有的和谐气氛；他作为1914年至1931年期间的乌普萨拉大主教，完全有理由可看作为泛基督教运动的创始人之一。他的多方面的才华遍及于伊朗研究的各个领域、教会史（他的最杰出的著作之一论述了路德的幽默感和忧郁症）、音乐和各种艺术，这种多才多艺除了他之外，只能在荷兰现象学家格拉迪斯·范·德·莱乌身上才能找到。详细地论述这个杰出的人物是一件很吸引人的事，但我们在此只限于概述他在神学和比较宗教学领域中的工作。

纳坦·瑟德布洛姆于1901年9月24日35岁时就任乌普萨拉大学的神学基本原理和神学百科教授。他的就职演讲，至今仍然被认为是瑞典神学思想和宗教思想史上的里程碑；不过，其原因与其说是由于这个演讲的实际学术内容，不如说是由于这个演讲的补充说明，在这个补充说明中，这位年轻的教授向听众中的神学研究者讲道：

> 先生们，最近以来你们一定会听到许多同情之言。我应当向你们表示祝贺。
>
> 人们同情你们是因为你们为一种被认为是落后于时代的事业服务，即为基督教的事业服务，或者至少——应当明确地记住这个差别——是因为你们为一个落后于时代的教会服务。有些人同情你们是因为你们不得不承受教会声明

① 请阅读桑德勒的新著：《纳坦·瑟德布洛姆》（1968）。本书主要写他作为教士和泛基督教运动者的一生。关于他的学术生涯，请看冯·韦恩的《纳坦·瑟德布洛姆》（1940，荷兰），以及夏普：《纳坦·瑟德布洛姆和宗教研究》，刊于《宗教研究》第4期（1968），第259页及以下诸页。还可看安德拉埃的《纳坦·瑟德布洛姆》（1931，瑞典）。

的束缚。另外一些人同情你们是因为你们生活在这样一个时代，在这个时代中，公认的见解，尤其是关于圣经中某些篇章的起源的见解，以及在宗教对于上帝待人之道的宗教说明的某些细节方面的见解，已经动摇了并且已经发生了变化……

先生们，我现在借此机会为你们当前的研究方向奉献我最诚挚的祝贺……①

瑟德布洛姆的话反映了一种乐观主义，类似的乐观主义在瑞典的神学院中已经很多年没有听到了。大约有三十年之久，瑞典的神学研究者境遇一直不佳；在激进的知识界看来，做一个神学研究者等于成为一个缺乏判断力的蒙昧主义者。激进主义者的口号是"科学"——他们认为，神学家完全不具有科学的性质。但瑟德布洛姆却能以同样的口号来召集他的学生："……不是较不科学，而是更加科学，是对实在的更为深刻的感受，它会导致新的澄清，新的谦恭，它具有新的力量。"②

瑟德布洛姆的就职演说本身论述了"一般宗教史和基督教神学"这个题目——我们或许可以把这个题目意译为"比较宗教学和神学"。它的目的首先是要消除那些对于把一个比较宗教学的教授引进一个保守的忏悔性学院感到不安的人的疑虑（先于瑟德布洛姆担任这个职务的前任，K.H.耶塞利于斯、冯·谢勒和J.A.艾克曼，都是在不同程度上以一个旁观者的身份讲授比较宗教学的神学家；二位都曾是主教）；其次是要概述他认为在一个现代的学院中应当进行的那种宗教研究。他的论点是，神学家与比较宗教学研究者之间的紧张关系完全是一个错

① 瑟德布洛姆：《宗教研究》(1951)，第44页。

② 同上书，第46页。

误：是一个可以理解的错误，但其原因却是由于在一方面极大地误解了神学的本性而在另一方面又极大地误解了比较宗教学的本性。"在他们〔争论的主角们〕看来，宗教信条与合乎福音的基督教的基本原则相冲突。在他们看来，学问来自抽象的领域而不是来自现实的世界。"①

对于追随里敕尔和萨巴蒂尔的瑟德布洛姆来说，宗教的理想与科学的理想是一个东西："任何科学的宗教研究，假如方向正确并且卓有成效，就必定要——按照或违背学者的意愿，有意识地或无意识地——为宗教事业服务。"②

得出这种结论的根据当然是一些自由主义的新教的东西：人类历史的进程并不是人逐渐从宗教需要中解放出来的过程，而是上帝逐步向人自我揭示自己的过程；不能想象，专注于阐明历史发展过程的科学，会与这种新的基督教观念发生冲突③。不过，在过去某些时刻，人对于上帝的认识曾经到达过新的高度，这一点在犹太先知们的著作中最为明显。但这一点也可以在伟大的伊朗先知琐罗亚斯德身上看到，瑟德布洛姆被任命为教授，是由于他作为古代伊朗宗教方面的专家的巨大声誉。

他为什么恰恰选择了这个领域？对于比较学科的生手来说，它远非是一个易于理解的领域。在乌普萨拉，几乎没有人研究过这个领域，动力不象是来自乌普萨拉神学院的任何成员。N.S.奈伯格曾经考察过这个问题，他发现，有三件彼此无关的事情使得瑟德布洛姆去研究伊朗。第一件事情是他阅读了尼采的著作，

① 瑟德布洛姆：《宗教研究》第19页。

② 同上书，第24页。

③ 苏格兰的科学家、福音传道者亨利·德拉蒙德的影响值得牢记心上，他们两人都卷入学生运动。德拉蒙德的著作在学生圈子内大为风行，瑟德布洛姆作为一个学生活动于这个学生圈子之中。

尼采的《查拉图斯特拉如是说》于1883年和1884年问世。第二件事情是他阅读了小说家、信奉基督教的柏拉图主义者和学者维克托·赖德伯格的著作，赖德伯格对于乌普萨拉神学院的研究者们的影响当时正处于顶峰。瑟德布洛姆，弗里斯和他们的一伙朋友几乎是绝对地敬重赖德伯格；赖德伯格的不朽著作《日耳曼神话研究》于1886年至1889年期间出版，它对于古代斯堪的纳维亚的观念和古代伊朗的观念作了许多比较，瑟德布洛姆的博士论文多次引用了这本书。第三件事情纯粹出于偶然：在出游斯德哥尔摩期间，瑟德布洛姆借到一本期刊《思想家》，其中有一篇詹姆斯·霍普·莫尔顿论述祆教的文章。据瑟德布洛姆自己说，这件事足以使他相信，他已找到了他的专业。他抛开了——暂时地——其他一些兴趣，于1893年8月开始学习波斯古经。

翌年他已准备着手付印一篇论波斯来世学的论文！然而，这篇论文始终也没有写成，1894年5月瑟德布洛姆踏上了去巴黎的路程，就任瑞典公使馆的牧师职务，并在梅莱特指导下继续研究波斯古经。他在那里一直呆到1901年被任命为乌普萨拉神学院的教授。

在那期间，瑟德布洛姆以二本伊朗研究的著作赢得了宗教史学家的名声：专题著作《弗拉法希》(1899)和学位论文《祆教中的来世》(1901)，这篇论文为他赢得了巴黎大学的新教神学院授予唯一一位外国人的博士学位，并使他没有经过申请就被任命为莱顿大学的蒂勒讲座教授，讲授宗教史。

《来世》是一篇关于比较方法的文章——这篇文章有一个特点，它不是强调各种宗教之间的相似点，而是强调它们的独特之处，瑟德布洛姆运用的正是这种方法。至此，他的思想动向已经清楚了。在以后的一些年中，瑟德布洛姆越来越多地把时间用于研究预言书的本性和宗教经验的本性及意义这二个问题，同时

也研究一些启示和神秘主义同源的概念。无疑，他的研究基础是在巴黎奠定的。

1901年至1914年瑟德布洛姆在乌普萨拉任教授，这个期间的最后二年他还兼任莱比锡大学的宗教史教授。1914年他被任命为乌普萨拉的大主教，这个职位他一直保持到1931年逝世，声名卓著。1903年他校订了蒂勒的《宗教史纲要》，并出版了他论述启示问题的三部重要专著的第一部《启示宗教》，其他二部《启示》和《启示的诠释》分别于1910年和1911年问世并于1930年合为一本书出版；1963年重印了这本书。1907年出版了他的三卷本文集《外来宗教原始材料》，翌年又出版了姐妹篇《宗教研究》。1910年出版了他研究天主教现代主义的著作《天主教与新教的宗教问题》，这本书探讨了一些重要的原则问题，同年他还为哈斯廷斯主编的《宗教与伦理百科全书》写了"与上帝的思想交流"一文。1913年他发表了他的《自然神学与一般宗教史》一书，并在《宗教与伦理百科全书》上发表了他的最著名的英语文章"神圣"；1914年他发表了这个领域中最著名的著作《Gudstr-onsuppkomst》(《活着的上帝》一书除外)，这本书二年后译成了德文本《上帝信仰的形成》；1915年出版了一本随笔录《谈宗教史》。从那以后，他非常密切地关注其他一些问题，特别是基督教的一些问题，这使得他在事实上停止了宗教史的研究工作。只是到了晚年，他于1913年作了著名的吉福德讲演，宗教史研究工作才得以恢复，这个讲演二年后出了英文本《活着的上帝》。不过，必须强调，《活着的上帝》一书的绝大多数内容都可以在他二十年之前的工作中找到。在某种意义上，这本书可视为一个扼要的重述，一个总结，(总而言之)可看作为最后的陈述。瑟德布洛姆在作了基福德讲演的一个月后便病重垂危，他在临终时对他的家庭和朋友们说，"我知道上帝活着；我能用宗教史证明这一

点。"①

1920年瑟德布洛姆在对一些丹麦研究者的谈话中曾说过："宗教研究耗费了我的大部分精力。我的工作太过于分散，尽管这些多方面的工作也许基本上仍然是协调的，但其中没有任何东西使我产生过一种比较彻底的满足感"。就瑞典而言，无疑，正是他把比较宗教学的课题放到了一个全新的基础之上，并且进一步促进了伊朗研究。但在1901年之后，他几乎不再过问古代伊朗的宗教，大家公认，他的特殊贡献不在那个领域。他的特殊贡献也不在于对宗教起源问题提出了专门的理论；他的著作《上帝信仰的形成》实际上对于所有流行的宗教起源理论都作了详细的阐述和批判，但他始终没有满足于这些理论中的任何一个。事实上他不信任理论。他在1920年写道，"许多为大家承认的著作只不过是把特定的材料塞到一种暂时流行的模式中去而已。"②

瑟德布洛姆对于比较宗教学的特殊贡献也许在于他对待所得材料的态度：认真地看待所有的宗教，不仅把它们看作科学研究的对象，而且把它们看作宗教。在瑞典，他的前辈和许多同代人更倾向于从基督教的教条主义的神学观点出发，把其他宗教看作是反宗教的东西或假冒的宗教；在宗教研究领域中，他的许多同代人直率地或含蓄地倾向于把其他宗教视为外国产的古玩。他对于特殊性——不仅是宗教本身的特殊性，还有各种宗教各自的特殊性——的关注，使他预见了我们今天所谓的现象学态度。

但对于瑟德布洛姆来说，宗教研究是一种神学研究。诚然，

① 安德拉埃：《纳坦·瑟德布洛姆》(1931)，第328页。

② 瑟德布洛姆：《三种生命形式》(1922)，第117页。

它不是取宗教改革运动后的经院哲学态度的那种神学研究，而是——瑟德布洛姆相信如此——取路德的以及里敕尔的宗教改革运动态度的那种神学研究，里敕尔指明了走向路德的道路。他站在里敕尔一边，相信，上帝在历史过程中并通过历史过程揭示了自己，这个历史过程的顶峰在基督身上一劳永逸地达到了，他觉得，任何不带偏见的历史研究假如是在尊重真理的精神下进行的，就必定会使我们更接近于绝对真理。

瑟德布洛姆对于宗教研究的贡献的另一个方面涉及到他对于"神圣的"和"神圣"等术语的运用。鲁道夫·奥托的名著《论神圣物》(Das Heilige)被公认为是这个领域中的开拓性著作，它出版于1917年，其英文版《神圣物的观念》于1923年问世。但瑟德布洛姆在1913年就已经写了如下这些话：

> 神圣是宗教中的重要术语，它甚至是比上帝概念更为基本的东西。现实的宗教可以没有一个明确的上帝概念而存在，但没有神圣和世俗的区别，就没有任何现实的宗教。①

事实上，瑟德布洛姆的宗教定义——假如它能够称之为定义的话——是这样的："宗教徒就是视某物为神圣的人。"②

显然，由此可以肯定，瑟德布洛姆的工作于年代上在先，但这并不一定意味着奥托的理论来自瑟德布洛姆。事实上他们二个人是在并行不悖地进行工作，各自都欢迎对方的支持。他们两个人都受到施莱尔马赫的影响，并于1896年和1897年见过面。用奥托的话来说，他们的共同目的是要论证：

---

① 《神圣》，载于《宗教与伦理百科全书》第6卷(1914)，第731页。

② 同上书。

…所有用万物有灵论或巫术或民俗心理学对于宗教起源所作的表面上的解释从一开始就注定要迷入歧途而失去探索的真正目标，除非认识到，我们的本性〔感受宗教敬畏的能力〕——是原始的，独特的，不由任何其他东西派生而来——是支撑全部宗教演化过程的基本因素和基本动力。①

我们已经提到过，瑟德布洛姆把宗教经验看作一种独特的经验。在他看来，实际构成宗教经验的东西的特性是，神圣、禁忌、拥有玛纳。但他仍然无意于过分系统化，他于1913年警告读者道："…决不可允许一种假定的一律性来遮掩处于较低文明阶段的一些特定社会中的神圣所独具的特征"。② 因此，认为瑟德布洛姆建立了一种与各种现存理论相对立的新理论，那是错误的。他所做的只是试图确立一种范畴，使人们能在这种范畴指导下实事求是地看待宗教经验，这是他对历史作宗教的解释的第一步，对历史作宗教的解释始终是他的头等重要的大事。

* * *

我们简述了瑟德布洛姆在"神圣"和"神圣物"等范畴方面的工作，这使我们进入了一个与其说是与瑟德布洛姆本人相联系的领域，不如说是与他的德国同代人、神学同行和朋友鲁道夫·奥托(1869—1937)③ 联系更为密切的领域。奥托的著作《论神圣

① 奥托：《神圣物的观念》(英译本1959年)，第29页。

② 《宗教与伦理百科全书》第6卷，第732页。

③ 关于奥托的生平和著作，参见莱麦特的《鲁·奥托的宗教思想》(1924)；戴维德森的《鲁道夫·奥托对宗教的说明》(1947)；R.博埃克的《鲁道夫·奥托的生平和著作》，刊于《努曼》第19卷第130页及其以下；舒特的《鲁道夫·奥托神学中的宗教与基督教》(1969)。

物》(1917；英译本《神圣物的观念》，1923)达到了一种瑟德布洛姆的任何著作从未达到过的普及程度。在这个领域及这个时期中，除了奥托的这本书之外，没有任何一本书(赖纳赫的《奥尔斐斯》或许除外)曾经这样频繁地予以重印，得到这样广泛的传阅。其原因不难找到。《神圣物的观念》诉诸于(或看来诉诸于)人的直觉和非理性，把它们看作为宗教的基本根据，在对传统的正统观念重新感到怀疑和幻灭的时期中，它似乎为个人主义、自发性行为，以及为与信经、教义和惯例相对立的直接经验提供了一种辩护。换言之，这本书在二十世纪的人们中间引起了直接的和持久的反响，它现在已近于成为一本经典著作，成为每一个比较宗教学研究者都认为应当一读的著作。

不过，人们觉得，鲁道夫·奥托本人对于事态的这种发展并不感到满意。他显然并不希望别人仅仅根据这一本书的是非曲直(尽管这些是非曲直是可靠的)来评判自己；他更不希望自己被别人看作为宗教领域中的"非理性主义者"。事实上，《神圣物的观念》由于它的极大成功而遮掩了它的作者的个性，并且彻底地使他的其他著作黯然失色了。

《神圣物的观念》写于第一次世界大战期间，其时作者是布雷斯劳的系统神学教授，出书的那一年他得到了马堡大学的一个类似的教职(英文版的导言在这一点上错了。)奥托从来没有担任过宗教通史教授或比较宗教学教授；他本人是、并且也希望被别人看成为一个系统神学家。他的早期研究是在埃尔兰根大学和哥廷根大学进行的，在那里他尤其受到黑林的影响，他在厦纳的德国教会担任过短时期的代理主教，之后于1904年在哥廷根大学开始了他的教学工作。当时，宗教史学派正处于全盛期，而哥廷根大学显然是这个学派的大本营。他的其他一些同事中还有现象学家埃德蒙·胡塞尔，不过奥托看来并没有参加现象学

学派。1914年至1917年期间他在布雷斯劳任教，并于1917年受聘于马堡大学，此后就在马堡大学任教，一直到1929年退休。

奥托的工作分属二个领域，并可分为二个很不同的时期。他于1898年提出了一篇论述《路德的精神和言论》的博士论文之后，几乎同时发表了一本关于路德的圣灵学说的书——毋须补充，路德研究是进入当时德国大学中的系统神学的一个共同入口。同年他又发表了施莱尔马赫的《论宗教：对它的有教养的藐视者的谈话》(英译本，1893，1958年及此后各版)的一个新版本，表现出了他的神学倾向。奥托撰写了导言，这个导言现已成为这本创新的著作的标准英译本的一部分，他写道，施莱尔马赫

> ……意在恢复目前知识界中已经丧失并面临着被完全忘却的危险的那种宗教立场。这种宗教立场旨在使宗教走出遥远的角落而回到它原来的地方，以便证明，宗教并非只是那些“没有教养的”和守旧派的人们所关注的一种东西——这些人在宗教中为人生富贵找到了一种应急的代替物，而是属于确实有教养的、真正全面发展的人的一种东西；而且，没有宗教，人类的理智生活就会失去其最崇高的部分。①

奥托以这种方式致力于一种辩护性的工作，他从事于在他看来是重要的工作，亦即在一个本质上是唯物主义的世界中重新陈述基督教的启示。“达尔文主义”显然是十九世纪末二十世纪初的唯物主义的主要成分之一，而这构成了奥托的另一个兴趣所在，在《达尔文主义与宗教》(1909)一书中尤可看到这一点。不过，当时他已在扎实地进行研究，试图以源于康德而首先

① 施莱尔马赫：《论宗教》(哈普尔·托奇博克版，1958)第IX页。

为雅科布·弗里德里希·弗里斯阐明的哲学传统为背景，对基督教信仰提出一种理性的阐述。这个研究产生了一本重要著作《康德-弗里斯的宗教哲学》( 1909；英译本《宗教哲学》，1931 )。在这本书中已能看到奥托的神学立场与里敕尔学派的过度理性主义的神学二者之间的距离，但到那时为止还没有迹象表明，奥托对比较宗教学问题有兴趣，或对后来在《神圣物的观念》一书中涌现出来的“非理性的东西”表示关注。

不过，奥托于1910年在《神学展望》上发表了一篇论述威廉·冯特的‘民族心理学’的文章，在这篇文章中他把‘对于神圣力量的感受’问题看作为宗教的历史起源(安德烈·兰格在他之先已提出了这种看法)，这篇文章为七年后写成的《论神圣物》一书播下了种子。

1911年至1912年期间奥托首次访问了印度，并开始认真研究梵文，于是在他的学术生涯中步入了一个全新的阶段。由于各种各样的原因，在这二年中，基督教与非基督教的世界各大宗教的关系问题正成为那个时期最突出的神学问题。二十余年来，自由主义的新教一直把这种关系解释为一种约定和完成的关系，这种解释不仅在印度学学者以及在印度的传教士中得到了提倡，而且，“完成学说”[①]在1910年于爱丁堡召开的世界传教士大会上得到了官方的认可，这个学派的最有名的著作、J.N.法夸尔的《印度教之冠》一书不久于1913年问世。

1916年奥托出了他的第一本印度学著作《印度的福祉学说》，后来又出了二本进一步比较的著作《West-östliche mystik》(1926；英译本《东方和西方的神秘主义》，1932）和《Indiens Gnadenreligion und das Christentum》(1930；英译本《印度的

① 此说把基督教说成是其他一切宗教的最终完成。——译者注

感化宗教》，1930）。这样就开始了奥托的学术生涯的第二个时期，此时他仍然关注于为基督教辩护，但这时的辩护是针对非基督教世界的，尤其是针对印度教的。在这段时期内，他完全接受了比较宗教学的目标和方法，同时象瑟德布洛姆和法夸尔一样，保留了在一种基督教的意义上来解释他的发现的权利。

所以，《论神圣物》一书写于他的学术生涯的第二个时期的开端，它试图阐明借以理解一切宗教的一系列范畴。这本书的论证众所周知，其概述可以一带而过。

“神圣”是宗教特有的一个范畴。它的意思并不是“至善”；毋宁说它是一种“…完全特殊的不可归约为任何其他东西的”心理状态，① 它虽然可以探讨，却不能定义。奥托为这种心理状态杜撰了一个词“numinous”(das Numinose，‘对神既敬畏又向往的感情交织’)，这个词源于拉丁文 numen，意即一种超自然的实体。体验到‘对神既敬畏又向往的感情交织’就是体验到numen 的存在，就是感受到人们自己的“被创造物-意识”；‘对神既敬畏又向往的感情交织’表现为一种‘可怕的神秘的东西’(mysterium tremendum)，它使人们感受到“它”(numen是“完全的它者”)、敬畏、威严和力量。但神秘的东西，虽然“令人害怕”，却吸引人；神秘的东西既可怕(tremendum)，又(fascinans——“迷人”。

普通语言无法使人理解“努曼”(numen)的各种特质和属性。因此有必要不断地求助于比喻的语言或象喻，奥托把这种象喻称之为“表意文字”。表意文字就是“观念的一种解说性替代物”②，是“取自自然领域的类似性的概念，它是解说性的，但

① 奥托：《神圣物的观念》(伯利坎版，1959)第21页。

② 同上书，第33页。

不能完全表达出我们的真正意思"①——解说大概是"上帝的神谴"。奥托用来描述"真正知道并认识到各种神圣现象的才能，不论这种才能是什么"的另一个术语是"预言"——他通常在接受来自超自然世界的信息这种较为特定的意义上使用这个词。②奥托特别提到，这是一种"神学的发见"，他并且回顾了关于圣灵的证据的经典基督教学说（这是他的博士论文的主题）、施莱尔马赫的神学、以及J.F.弗里斯的'预感'（Ahnung）学说。由此——并且从他著作的其他一些地方——可清楚地看到，奥托在很大程度上是在对他的迄今为止的神学研究作一个总结。他采用了始于路德、经由虔信派教徒、绕过里敕尔和特洛伊尔茨、直至施莱尔马赫和弗里斯的路线以及为他们共有的态度——即认为宗教的本质在于对神的一种直接的、几乎是直觉的领悟——来阐明神圣的概念，正如在他之前的瑟德布洛姆和莱曼、以及在他之后的其他许多学者，也是这样阐述的。

不过，'对神既敬畏又向往的感情交织'并不来自对于感觉-材料的沉思和推测：

> 它来自灵魂最深处的领悟能力，虽然它无疑是在对自然界的感觉和经验中间产生的，既不能先于也不能脱离感觉经验材料，但它并非出自感觉经验材料，而仅仅是借助于感觉经验材料产生的。感觉经验材料是促使人经验到'对神既敬畏又向往的感情交织'的促成物、刺激物和"机缘"，在这个促动进程中，'对神既敬畏又向往的感情交织'开始——最初是一种素朴的直接反应——掺杂有感官经验到的

① 奥托：《神圣物的观念》，第34页。

② 同上书，第161页。

现实世界，随后逐渐地纯粹起来，最终摆脱了这种感觉经验到的现实世界而完全地站到了其对立面。①

显然，这种观点与R.R.马雷特的‘物活论’(animatism)理论有很多共同点，事实上奥托认为，这种物活论“与我所认为的这个问题上的真理丝毫不差”②。然而它具有同样的缺陷。假如它是作为对于宗教起源的一种历史论证而提出来的，那么它既不能得到证明也不能得到证伪，因为研究者根本不可能得到最早的有关资料。我们不知道人在多早感受到了‘对神既敬畏又向往的感情交织’——以及这种感情交织在多早能够只从思想状态上和感情上表达出来。其次，即便能观察到一种思想状态(假定这是可能的)，也难以推出一种客观上存在并引起了该思想状态的‘完全的他者’(wholly other)或‘超自然的实体’(numen)。马雷特并没有真正考虑过这个问题；奥托则简单地断言，‘超自然的实体’必定存在，否则，除此之外还有什么别的东西能够产生这些感觉呢？“心理状态”(奥托自己的术语)是“完全独特的，不可归约为任何它物”；“被创造物-感情”是另一种感情-因素的结果，“它就其本身而言无疑与外在于自我的一个对象具有直接的和原始的关系。”③ 但这些话都是一些并无根据的断言，或毋宁说是一些信念-判断，人们不论怎么倾向于同意他的这些断言，必须认识到，奥托并没有——确实，他也无法——引用确实可靠的证据来证明他的看法。埃文斯-普里查德正确地指出了奥托的见解的弱点(虽然他并不是在谈论奥托)，他问道：

我所引证的一些著述家认为，神圣物的特征是一种敬

① 奥托：《神圣物的观念》，第130页。

② 同上书，第29页的注。

③ 同上书，第24页。

畏感，这种敬畏感究竟是什么东西呢？有些著述家说，它是特殊的宗教情感；另一些著述家则认为，特殊的宗教情感根本不存在。不管怎么说，怎么能知道一个人是否经验到了敬畏感或一阵毛骨悚然的感觉或某种不论是什么的感觉呢？怎么认出它的？又怎么衡量它呢？①

然而，作为最后一着，奥托要求读者个人把他所说的与读者自己生活中的这类经验作一个比较，他在第三章的开头甚至要求没有这类经验的读者“不要再读下去”。对于一本比较宗教学的著作来说，这确是一个奇怪的要求！不过，《神圣物的观念》一书尽管在比较宗教学的领域有深远的影响，却是一本神学著作和宗教心理学的著作。它的主要论据是一种信念-判断，而不是一种理性的论证；但大家一度公认，奥托的探讨正如人们所能期望的那样，是合理的。

奥托在《神圣物的观念》的英文本第一版的作者前言中声明，他认为，“任何人，如果还没有对‘永恒的理性’（Ratio aeterna）作过刻苦认真的研究，就不应关心不言而喻的‘超自然的实体’（Numen）。”② 由于担心被人误解（这并非没有道理），他在八年之后的1931年又写道：

我决不希望自己被看作是一个“非理性主义者”。在所有的宗教中，并在我自己的宗教信仰中，我确实认识到了非理性因素的深度；但这加深了我的确信：严肃认真的科学的职责是要在这个领域中为‘理性’（Ratio）赢得尽可能多的地盘，甚至在我们无法运用理性概念的地方，也要尽可能准

① 埃文斯·普里查德：《原始宗教的种种学说》（1965），第44页。

② 《神圣物的观念》，第13页。

确地设计"表意文字",以满足明智的神学学说的要求,因为教条的概念在那里是行不通的。①

在奥托这个例子中,人们可以觉察到,一个运用"理性的"方法来论证某个论点的学者,当这个论点是有效的,却注定不能运用他的方法来得到这个论点时,他所体会到的困难。他的"表意文字"事实上并没有解决这个困难,因为比喻就其本性而言不可能具有它们所指的'超自然的实体'所具有的那种普遍性。但是,他的著作尽管有其弱点(一个德国学者指责这本书"摇摇晃晃地从一种浅薄走向另一种浅薄"),却引起了全世界学者们——以及其他读者们——的注意。也许,正如哈那克所说,它如此准确地捕捉住了时代的精神,这并不完全是一个好的迹象。但它使人们注意到,宗教并不仅仅与教义、教条、经文和社会有关,这却是毫无疑问的。

正如我们已经指出的那样,《神圣物的观念》一书的广为流传实质上促成了人们忽视奥托的其他一些著作。这是令人遗憾的,但要在本书的概述中补救这种不平衡的现象,我们几乎无能为力。奥托的哲学著作完全超出了我们的论述范围,而他的印度研究又有一些非常专门的问题,要以短短几句话来打发这些问题是不恰当的。不过,他(在《东方和西方的神秘主义》中)对于商羯罗·爱克哈特(Sankara Eckhart)的研究以及(在《印度的感化宗教》中)对于罗摩奴阇和"巴克提"(bhakti)②传统的研究表明,他极其精通印度的宗教情况,并且精心地努力把印度的宗教情况与基督教传统的材料联系起来。

① 舒特在其《鲁道夫·奥托神学中的宗教和基督教》(1969)的第123—124页引用了这段话。

② 印度教的虔诚派之一,罗摩奴阇是虔诚派的先驱。——译者注

我们在后面还要回过头来论述奥托，论述他在本世纪二十年代为了国际性的宗教谅解所作的工作。在某种程度上也许正是由于他的这种首创精神，使得奥托的工作在他死后受到了非同一般的激烈攻击，这些中伤和攻击来自由于各种各样的原因而反对鲁道夫·奥托极力主张的和解性国际主义的学者。

* * *

弗里德里希·海勒(1892年—1967年)是瑟德布洛姆和奥托的信徒，在他身上同样体现了神学的反应，虽然就他而言，由于他个人的特别复杂的教士经历，很难把他看作是一个纯粹的学者。海勒的两本名著是«Das Gebet»(1920；英译本«祈祷»，1932)——这本书是他在受到瑟德布洛姆的启发后写成的，是一个人们可以称之为'选择描述现象学'(selective descriptive phenomenology)的典型例子——«现象的形成与宗教的本质»(1949)，这本综合性的现象学著作我们要在后面予以简要的论述。海勒的基本立场反映了瑟德布洛姆和奥托两个人的立场，因为他认为，宗教的各种表现越过了它们自身，表明了叫做基督教"上帝"的"神圣物"的客观存在。不过，在他的著作中，几乎没有什么东西在原则上不能在他的良师益友的著作中找到(他于1922年在马堡大学成为奥托的同事)。

海勒处在天主教和新教之间的一个不安稳的地位之上，但他的麻烦属于基督教会的性质，而不属于纯神学的性质。另一个著名的天主教学者是阿尔弗勒德·卢瓦西(1857—1940)，他于1909年受任为法兰西学院的宗教史教授。他先前是一个自由主义的圣经学者，以后越来越致力于创立一种孔德式的人道教，同时仍然保留着天主教的立场(他于1917年发表的«宗教»一书最为简明地表述了这种见解)。但在此之前他曾属于含糊地叫做

“天主教现代主义”的思想学派，“天主教现代主义”构成了自由主义新教的一个同义词，但它由于成为官方的罗马天主教会的非难对象而遭到严重的打击(《上帝关照的人》,1907)。大部分天主教现代主义信徒与主要的新教学者保持着密切的关系，瑟德布洛姆尤其起着交往中心的作用；大部分天主教现代主义信徒都在或大或小的程度上赞成比较宗教学的发展。卢瓦西后来成为一个名副其实的持独立见解的学者——虽然在这个过程中他抛弃了大部分明显的天主教立场。

至于其他人，最有影响的人物显然是巴隆·弗里德里希·冯·许格尔男爵(1852—1925),他终生是基督教的忠实儿子,他在自己的丰富多产的神学生涯中(尽管他是一个非专业人员；从未有过一个高等院校职位)努力使自己不落后于比较宗教研究领域的不断变化，我们已经提到过他的巨著《宗教中的神秘成分》一书；此外，他的《文章与讲演集》在许多地方表明了，他是非常认真地看待这门科学的，他与这个领域中的学者的一致也使人加深了这种印象。

可以说，我们在这一章中至今为止提到的所有神学家都相信“渐进的启示”——亦即披着神学外衣的进化论假说。他们的这个主张表明，他们有权提供一个神学的抉择来代替这种实证主义者的论点：进化的过程必不可免地引导人类脱离宗教。但在继续论述之前，最后还有一个批评需要予以考虑，这就是苏格兰哲学家和神学家约翰·贝利(1886—1960)提出的批评，这个批评不仅针对实证主义者的进化，而且针对宗教科学的总体方法和总体构想。

*　　　　*　　　　*

贝利雄心勃勃地写了《宗教之解释》(1928)一书——其副标

题是“神学原理初步研究”，他要在这本书中提出“一种真正的宗教理论”，同时还要提供一个走出“这个课题上的历史见解与前文献的迂回曲折的迷宫”的指南。虽然贝利后来在某种程度上由于卡尔·巴特的影响而不再认为此书有价值，并拒绝修订这本书，也不愿再版它（它的一个平装再版本最后于1956年在美国问世，四年之后他就去世了），但它仍然不失为一个给人以深刻印象的成就。

对我们来说，这本书令人感兴趣的地方在于，它提供了一个例子，使我们看到，一个加尔文传统的基督教神学家在提出一种宗教理论时，是以什么方式力图考虑到一切合用的基督教的和非基督教的证据的。他还批评了早先一些比较宗教学学者的预设构想和方法，就此而言，正是他这方面的工作最具有重要性。

贝利的主要论点是，要把外在的标准用于宗教的进化是不可能的。他坚持认为，宗教只有从内部才能得到公正的评价——瑟德布洛姆也曾提出过这个论点。他认为，宗教科学之所以有缺陷，就因为它试图成为一门自然科学。

> ……并且试图把人类的信仰全当作是死的物质，不是以内省的洞察力来理解它们，而是以内部的检查和比较来理解它们。但实际情况是，从这种观点来看，人类的宗教经验只不过是形形色色的一片混乱；只有从内部去看待宗教经验，并且透过经验本身，才能在它之中看出意义和秩序①。

那些提倡把各种宗教加以比较的人，在试图评价各种特定的宗教并且试图找出宗教自身的本质时（在这里他主要想到了宗教

① 贝利：《宗教之解释》（1956），第122页。

学的最早期的代表，以及他们作判断的进化论根据）却没有宗教经验，贝利又象瑟德布洛姆那样，把他们比做没有音乐感的人，却要构作一个音乐发展的理论。这种事业是不可能的。同样，在判断自己不信奉的宗教时把自己的宗教信念搁在一边，这种尝试也是不可能的。

> 但不论什么宗教判断，无疑都认为自己是客观真理；不把自己的基本宗教信念当作是宗教真理的标准，这在心理上是办不到的，在逻辑上是一种自相矛盾的愿望。假如我们相信自己的基本宗教信念是真理（我们必定会这样相信，只要它们真是自己的信念），那么，我们事实上就把它们当作了标准。这样，究竟还有什么其他的标准是可相信的呢？①

贝利实际上指出了，很少有人完全坚持这样的观念：大多数学者确实有自己的信念；‘与预设构想分离了的科学’（Voraussetzungslose Wissenschaft）通常仅仅意味着一种看不到它的预设构想的科学，而不是一种没有任何预设构想的科学；② 所有的学者都表述了自己的预设构想：

> 但令人感到奇怪的是，我们很少能够完全避免这样的印象：在这些著作中向我们描述宗教的人，要么缺乏自己的宗教经验，要么在来到这个创作室之前把自己的那方面精神素质留在了家里。③

贝利比较倾向于赞同把比较宗教学的领域限制在纯历史描

① 贝利：《宗教之解释》（1956），第123页。
② 同上书，第127页。
③ 同上书，第124页。

述范围之内，而把解释的问题留给哲学家和神学家去解决。但他仍然允许自己怀疑，脱离了灵感来写历史是否可能，在纸上是否能再现，'如其所见，如其所是'。历史含有解释；就此而论历史只是在程度上而不是在种类上与哲学有别。宗教史与宗教哲学（就此而言即神学）仅仅在视野上不同。二者都试图说出关于人的宗教经验的真理；但哲学和神学试图从总体上来看这个领域，而历史学家则仅仅抽其一部分来加以研究。片断可以用各种方式来获取（换一种说法就是，这个领域可以用各种方法来加以考察），就此而言，年代学的或人种史的片断只是可供选择的例子。

> 甚至在人类宗教"从最初时期到目前"的短暂的发展史方面，说它的题材就是整体的宗教经验，那也是不正确的，因为在人们的心目中，它只是宗教经验在年代上的依次排列，而这种排列只是它的一般意义的一个方面。①

大部分宗教史手册（他特别提到了德·拉·索萨耶、孟席斯、蒂勒、瑟德布洛姆和穆尔）

> ……远非能正当地叫做宗教"通史"（因而不能区分于神学），它们差不多就是一组论述各个不同人种的宗教的各自独立、彼此无关的文章——为了方便的缘故而集成一册。②

贝利总结道——让我们以此结束这章的考察——神学研究应当与宗教史料编纂工作联合起来，因为它们生长在一起，并且

① 贝利：《宗教之解释》第130页。

② 同上书，第131页。

各自都有很多东西要向对方学习：

> 宗教史料的编纂工作必须从一种健全的神学观那里得到指点，但当它这样做了并完成了自己的工作后，它也就得到了自己的成果，然后，便轮到神学来尽其所能，利用这些结果了。①

① 贝利：«宗教之解释»131—132页。

# 第八章　文化与历史

比较宗教学的产生，以及它多年来的兴盛，都是建立在对'人类一元发生说'的一种明确的或盲目的信仰之上的。亨利·鲍尔弗在1906年指出，接受这种理论的人——"我们大多数人无疑都接受这种理论"——不能不承认"…人类思想的各种倾向都具有一贯性，即以类似的方式对类似的刺激作出反应"；换言之，存在着"…一种人类理智的倾向：当环境本身是完全相同的时候，人类理智倾向于独自发展出一些完全相同的观念。"① 以这样一些理智上的假设为背景，万物有灵论的、前万物有灵论的、图腾崇拜的以及其他一些宗教理论得以兴盛起来；人们并没有感到有必要过分细致地去探究作为这些理论的基础的历史证据。

本世纪初，这种理论虽然越来越兴盛，但它的基础却面临着严厉的挑战。它的自然而然的推论，即相信进步的必然性，在第一次世界大战期间受到了沉重的打击。进步的必然性是一种常识，人们通常责备这次战争一举结束了战前的乐观主义气氛，这种气氛曾使进化论获得了更为显著的成功。但是进化论基础的这一次动摇，战争并非唯一的原因。世界性灾难的冲击尽管严重，只是一个更为复杂的思想大变动的组成部分。至少还必须考虑到另外二个因素。

其中的第一个因素与文化的传播有关。② 直线进化论原先

① 为皮特-雷维尔斯的《文化之进化》一书所写的导言(1906)，第XIX页。

② 达尼埃尔：《史前观念》(1964)，第63、99—100、106—107页。

只是对于一个问题的一种可供选择的解决办法，这个问题也可以同样认真地、也许是同样成功地用各种文化成分的传播来予以说明。如泰勒这样的人类学家，虽然终归对进化确信不疑，但实际上也非常重视传播。① 其他一些人之所以成为地道的传播论者，在很大程度上是因为他们认为，进化论者使得理论占据了过分的支配地位，以至于言过其实。还有一些人则坚决地离开了这类综合性的理论，而宁愿把注意力集中在一个明确规定了的地理区域内，研究这个区域中的各种文化之间的更为直接的可证明的关系。

第二个因素更为重要，但要简明地加以刻划却困难得多。它与民族主义对于本世纪早期的思想风气的影响有关。弗兰茨·博厄斯于 1919 年指明了意大利和德国的民族主义的两个根源："…〔其一是〕对于国家享有强大政治权力的那些时期的回忆和重现这些(原文如此)时期的愿望，〔其二是〕某种文学艺术是构成了一个民族的全体人民的共同特征的意识。"② 他指出，民族主义的社会伦理标准在这种情况下被认为"比一般的人类社会伦理标准更为重要。"③ 在历史上，民族主义与帝国的扩张、尤其是帝国向非洲和亚洲的扩张，显然是密切相关的，所以，民族主义有助于造成至少积累起一些比较宗教学的原材料的环境。但这样一来，尽管民族主义在一方面符合于进化论者的直接需要，它在另一方面却带来了一种完全对立的思潮。因为，若应当公平对待民族的总特征或'文化'(Kultur)，不论是德国的、意大利的、还是大不列颠的文化，就没有任何理由否认，其他民族也有它们

① 达尼埃尔：《史前观念》，第90页。

② 博厄斯：《种族和民主社会》(1945)，第118页。

③ 同上书，第121页。

自己的文化遗产，每一种文化遗产都完全是独一无二的，都是世界上的任何两个地区决不可能完全重复的一些因素的产物。谈到德国文化在逻辑上必然要谈到，例如，印度文化；通过强调一种文化的独特性来把它的一些成分孤立起来，即意味着承认，另一种文化也是独特的，尽管可以想象后者是比较不发达的。

还有必要指出，在上世纪末本世纪初，除了在西方形成了一股强有力的民族主义感情的浪潮之外，在非西方国家中同样也兴起了强烈的民族主义。尤其是，印度在十九世纪八十年代到二十世纪二十年代这个期间，已从一个从属的殖民地国家变成了一个完全觉醒了的民族国家，它热切地要求保存和维护它自己的文化遗产。但正如拉宾德拉纳特·泰戈尔所看到所悲叹的那样，印度的民族主义来自西方，并使自己与更广泛的人类理想处于直接对立的地位。①

所以，思想潮流的这种总的转变，于十九世纪末二十世纪初之前就已开始，并于第一次世界大战前后达到了其第一个高潮。就比较宗教学而言，它意味着两件事情：首先，两相对比，人们把大量注意力放到了一些独特的宗教传统的问题之上，较多地注意它们各自的独特性，而较少地注意"宗教本身"的各种问题；其次，自十九世纪七十年代以来几乎占有不可争辩的统治地位的各种直线进化论，在某种程度上已声名扫地——当然，战争本身在思想上所产生的后果大大地有助于这个变化，进化论的乐观主义并没有马上消失，但它已失去了活力。相反，宗教研究学者中出现了较新的专门化的倾向，倾向于在一个有限的领域

① 见泰戈尔：《民族主义》(1917)全书。民族主义在宗教领域内可能而且已经导致最可怕的误解，从纳粹党的得势可以看到这一点，参见博厄斯的《德意志的终结》(第2版，1944)，第435页及其以下，我们在这里最感兴趣之点着重于《神圣》概念，不过完全是在一种现世的意义而言的。

中进行细密的研究，而不是作广泛的比较和综合性的模式构造。

正如我们已经说过的那样，这种倾向不是第一次世界大战造成的，而是当战争消除了它的大部分对立面时，或多或少地完全控制了宗教研究领域。现在我们必须来简略地考察一下，这个领域自十九世纪末以来是如何强调关于文化和文化史的各种民族学理论的。

* * *

我们已经看到，早期比较宗教学的主要人物往往是一些把宗教起源的问题作为首要问题的人类学家，他们几乎无例外地都信奉直线进化论。在对于各古代文明（希腊、罗马、埃及、古代近东）的宗教的研究中，极力主张这种理论对于学者来说是没有多大理由的，因为，一旦观察者穿过了史前史的帘幕，就能相当精确地证实各种文化的交往。但历史的联系偶而能够不费劲地得到证明，这往往使得某些热忱的学者以自由的假说来扩展这些显见的联系，并且根据不充分的证据认为，所有文明——就宗教研究而言，即宗教——都起源于世界上某个一时时髦的角落。这似乎可以算作历史。但由于十八世纪北极人的出现，它很快就信誉扫地了。举二个例子就足以说明问题。

在十九世纪二十世纪之交，一个由胡戈·温克勒、E.斯图坎和（相对次要地由）A.耶雷米阿斯领导的德国学派试图证明，全部近东的宗教、神话、特别是占星术，都起源于巴比伦。① 大约二十年之后，又有两位英国著述家，格拉夫顿·埃利奥特·史密斯和W.J.佩里，对于埃及文明的首要性提出了极其类似的（和

① 耶雷米阿斯：«泛巴比伦主义者»（第2版，1907）。

同样过分的）主张①——这些主张最近在挪威探险家托尔·黑尔达赫尔的工作中引起了出乎意外的反响。

但问题在于，就史前文化而言，是否有更为迫切的问题。民族学和史前考古学方面的进展是否能够对古代的文化交往作出任何说明？或者，那些有关宗教起源和早期宗教形式的问题是否仍然不得不用一些先验的假说来解决？

历史研究者对于最终起源的问题大概是永远无能为力的。但在本世纪初，尤其是德国和奥地利的学者们开始日益感到，不能再着迷于过分简单化的直线进化论。他们并不都是宗教研究者（有时候，宗教研究在他们的研究中确实起着一种很次要的作用）；但他们累积起来的结果将要在人类学——或民族学——与历史方法之间创造一种新的有生命力的联系。正如F.W.梅特兰所说，"我自己的信念是，人类学不久将要在'变为历史'与'什么也不是'之间作出选择"。②

在二次大战之间，人类学家和民族学家事实上面临的抉择并不完全是在'变为历史'与'什么也不是'之间作出选择，但在此期间确实产生了两个重要的思想学派，其中的一个学派比另一个学派相对而言更加注意历史的问题。

在英语国家中，与布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基（1884—1942）和A.R.拉德克利夫-布朗（1881—1955）的名字相联系的思想学派具有更大的重要性。马林诺夫斯基生于波兰，他总把

---

① 请参阅达尼埃尔：《史前观念》第88页及以下诸页；柏雷的著作《太阳之子》（1923）；《巫术和宗教的起源》（1923）和《文明的发展》（1924）。柏雷在《文明的发展》中写道："……全部证据表明，这些偏僻边远地区的文明都是由那些周游世界追求黄金、珍珠和其他欲求之物的人发现的，他发现的那些新的土地，或者荒无人烟，或者是居住着一群到处收集食物的人。由于物质因素和文化因素二者的结合，发展出世界上诸大文明"。（第109页）。

② 费希尔编：《弗雷德里克·威廉·梅特兰文集》第3卷（1911），第295页。

自己看作是弗雷泽的一个信徒，1925年他曾这样描述过自己："有义务对弗雷泽的人类学作出贡献"。[①]但他在一个关键的地方，即在"实地调查工作"或"生活于所考察的民族中进行观察研究"这个方面，超越了弗雷泽。他探讨了弗雷泽探讨过的大部分课题——宗教、巫术、图腾制度——并获得了并非完全不相似的结果。但他花了大量的时间生活在'特罗布里安德群岛'(Trobriand)岛民中间来做这些研究工作，事实上他所说的全部东西都是以他在美拉尼西亚群岛上的亲自观察为根据的。他的著作包括《西太平洋上的亚尔古英雄》(1922)，《从原始人的心理方面看神话》(1926)，《原始社会中的犯罪行为和风习》(1926)，《原始社会中的性关系和约束》(1927)，以及死后出版的文章汇编集《巫术、科学和宗教及其他文章》(1948)。在这些著作中可以看到，作者深深地扎根于传统的人类学之中，但仍然致力于以长期的观察来扩展人类学的新领域。在这样做的时候，他显然不太关注于对遥远的起源进行理论概括，而比较多地关注于现存的人的实际日常生活。从这种角度看问题，历史很少具有直接的重要性(虽然"传统"可能是十分重要的)。同样，尽管拉德克利夫-布朗关注的问题有些不同，尽管他在某些问题上不同意马林诺夫斯基的看法，他也不重视历史而只把历史作为他的研究背景，而致力于功能的问题。约翰·贝蒂写道：

> 在拉德克利夫-布朗看来，社会人类学是"不讲历史的"而不是反历史的；不论在哪里，凡有合用的历史证据，他都毫不含糊地予以承认，但直至那时为止，人类学家所研究的大部分社会中恰恰没有这类历史证据。[②]

---

① 马林诺夫斯基：《巫术、科学和宗教》(1948)，第72页。菲尔斯编：《人和文化》(1957)。

② 莱森编：《社会科学的奠基人》(1969)，第182页。

马林诺夫斯基和拉德克利夫-布朗，以及美国的博厄斯和他的追随者们，一起开创了社会人类学的一个新时代——实地调查工作者和生活于所考察之民族中进行考察的研究者的新时代。马林诺夫斯基和拉德克利夫-布朗还在英语国家中做了许多工作，劝阻人类学家历史地进行思维（博厄斯的倾向则不同）。但在德语国家中，显然存在着完全不同的倾向。

*　　*　　*

在这一章中，我们主要关注于民族学领城中的各种发展，先前我们已经指出，社会学中的类似发展不在本书的论述范围之内；然而，在此必须非常扼要地谈一下最杰出的德国宗教社会学家马克斯·韦伯（1864—1920）。[①] 简洁的说明对马克斯·韦伯来说当然是不适当的。他的工作具有惊人的广度和深度，从而吸引了大量的注释家，其中有很大一部分是本世纪五十年代以来的注释家。他的许多著作对于比较宗教研究只具有间接的重要性。但在本世纪二十年代以前的所有社会理论家中，韦伯付出了最艰巨的努力，试图用取自各种宗教传统的资料来支持他在宗教与文化相互作用这个课题上的论点；虽然他所代表的倾向常常被认为不在‘宗教学’的主流之中，但他广泛地利用了宗教学的各种发现。

例如，在宗教起源的问题上，韦伯在《宗教社会学》一书中制订了一个实际上是人类学的比较宗教学的纲要，这个纲要自始至终贯穿着下述信念：

> …神灵和魔鬼就象语言中的词汇一样，主要受到了各

---

① 本迪克斯：《马克斯·韦伯：理智的典型》（1959）；帕森斯：《韦伯的“宗教社会学”一书导言》第XIX—IXVII页。

个不同民族的经济状况和历史学说的直接影响。[1]

宗教生活的其他表现同样取决于各特定人类社会的不断变化的经济状况，每一个人类社会都有其自己的特征和精神气质。简而言之，每一个特定的人类社会都是一种'文化'(kultur)，都是一个全体，在这个全体中，各种宗教成分构成了一个极其特殊的和个别的样式。

从我们的观点看，韦伯的最值得注意的工作在于他对印度的、犹太的和中国的各宗教传统的广泛研究——这些研究旨在确定各种特定的文化何以发展出了各种特定的经济和社会体系以及宗教在这种过程中的作用。首先他在《新教伦理学》一书中探索了西方新教和资本主义之间在历史和思想意识方面的关系；他对于印度和中国所作的比较研究看来意在利用全然不同的不会产生资本主义体系的文化状况来为这种关系提供进一步的证据。这个比较工作的较大一部分完成于第一次世界大战期间，但在他死后才发表，并且在搁置了许多年后才逐渐地译成了外文。

要迅速地对韦伯的比较研究作出判断是完全不可能的；不过可以有二个非常一般的结论。首先，他最充分地利用了比较研究者为了追索他的研究而能够得到的一切最有说服力的材料。我们现在知道，他所用的许多材料，尤其是印度的材料，含有明显的缺陷，这些材料使他得出了后来表明是错误的评价和结论。[2] 但这些东西是那个时期的西方学术成果的错误，不能由于韦伯没有在专家们所从事的专业方面胜过专家而对他进行挑剔。其次，可以再次强调一下，韦伯在自己的研究中尽管关注于各种高度发达的文明而不关注尚无文字的民族，但他充分坚

① 韦伯：《宗教社会学》：第13页。

② 林：《马克斯·韦伯在印度》。刊于《莱兹大学评论》(1973，五月号)，第42—65页。

持了那个时期的重要倾向，即把每一种文化都看作是一个由它自已的最深刻的传统塑造的自主的实体。

正如塔尔科特·帕森斯所说，确实无疑的是：

> 韦伯假如有机会看到后来五十年人类学对于原始宗教的研究与涉及到各种发达宗教的历史方面的学术成果，他就会改变他的许多见解和概括。①

特雷弗·林则认为，他的工作"在一种非常重要的意义上是现代比较宗教研究的一个范例，因为他不是从神学的角度来探讨宗教"。②既然情况是这样，在神学与比较宗教学仍然密切相关的英语国家中，一直到本世纪五十年代才"发现"了韦伯，这也许不无某种意义——文化的问题在本世纪五十年代无论如何已面貌一新了。

*　　　*　　　*

现在回过头来看一下民族学在宗教方面的研究，我们已经看到，进化论的比较宗教学者认为，宗教的发展已使自己脱离了万物有灵论、物活论、巫术、图腾崇拜等素朴的早期形式，这是不言自明的，对于'人格神'(Personal deity)的真诚信仰只是逐渐产生的，它是一个非常长而慢的过程的最终产物。在第一代人类学家之中，只有安德烈·兰格敢于在票面价值上接受某些实地调查工作者在澳大利亚的观察，即在其他一些不发达的民族中存在着信仰一个至上神的迹象，他还提出，进化论图式不应当是僵死不变的东西，而他的众多的同行却试图把它变成这样一种僵死不变的东西。

① 韦伯:《宗教社会学》第XXXVI页。

② 林:《马克斯·韦伯在印度》，第43页。

也许再次指出这一点是值得的：兰格并非侧重于提出，应当在某种形式的原始一神论中寻找所有宗教的起源。他一贯认为，宗教的起源是一个难解的秘密。他所做的是要说明那种迹象，是要指出，对于高等神灵的信仰至少与对于鬼怪和精灵的信仰一样古老，他让读者们自己去决定，他的论证是否中肯。当时的大多数学者对他的意见不屑一顾，这是历史造成的。

安德烈·兰格死于1912年，就在同一年，罗马天主教教士、奥地利神父W·施米特发表了不朽之作《上帝观念的起源》(Der Ursprung der Gottesidee）的第一卷（这本著作直至1955年出版了第十二卷才最后完成）。在此四年之前，施米特就已开始在他的期刊《人类》上用法语就同样的课题发表了一组文章，兰格事实上阅读过这些文章。施米特并不是以应有的认真态度重视兰格的理论的第一人。乌普萨拉的纳坦·瑟德布洛姆于1902年首次发表的一篇文章就已尊敬地提到了兰格的理论。维也纳的印欧语系学者莱奥波尔德·冯·施勒德也曾在1904年的巴塞尔会议上以一篇名为《论雅利安人对于一个至高无上的善的信仰》的文章、并且曾在他的著作《宗教的本质和起源》(1906)中，考察了兰格的理论。但只是施米特的著作，才至少使得一部分学术界人士相信，兰格的理论中确有应予以高度重视的东西。

假如关于宗教的起源和进化的讨论能够由此一劳永逸地上升到一种纯学术的水平上而超越了人身攻击和论战，那将是可喜的事情。确实，这些问题的严肃性本应足以保证这一点，因为，若一旦证明，文化上处于原始状态的各民族确有对于高等神灵的信仰，那么，宗教进化论就失去了一块基石。令人遗憾的是，从客观的学问的角度去看，施米特有一个弱点——假如有的话——这个弱点甚于兰格的“唯灵论”：他是一个罗马天主教教士。因此，在他的批判者的眼中，他证明一神论在年代上比多神论和

万物有灵论有优先权，是由于他在这方面有一种既得利益，他的论证尽管有其学术上的重要性，却不可信。当然，施米特确实相信，当时出现的历史民族学的材料基本上符合圣经的启示——他在一本名为《原始天启——天启上帝的开端》（1913）[1]的书中提出过这样的主张——但这种个人的信念（他完全有权利持有这种信念）只是太容易用作一个借口了：别人以此为借口不听取他说的东西。总之，可以把施米特的见解刻划为一种肯定，即肯定原始一神论是所有宗教的起源，而兰格的见解则不能如此刻划。

由于这种情形，施米特在学术观点上是否会比兰格产生更大的影响，在最初是很不清楚的。斯特拉斯堡的新教学者E·W·迈耶于1913年（似乎有些悲伤地）指出，兰格的直觉的论点简直没有人倾听，他继续写道："施米特神父是否会比他的前辈兰格产生更大的影响，特别是对于民族学家的影响，我并不妄加判断。这个问题必须留给知道过去并能预言未来的先知；但这是不太可能的事"。[2]同时他并非多余地指出，不能用教条主义来对付教条主义，已经摈弃了这个理论的人不会再费劲去考察作为这个理论的基础的事实。

结果，施米特理论的一个方面——关于谈论高位神的合法性——在本世纪二十年代和三十年代越来越被宗教史学家广泛接受；大部分民族学家则对高位神理论表示怀疑，相对来说，民族学家更不相信施米特及其同事们据以工作的"文化-历史"方法。

*　　　*　　　*

① 这篇辩解性的论文经过修订和扩大，英译本名为《原始天启》，出版于1939年。

② 引自施米特：《宗教的起源和发展》（英译本1931），第18—19页。

一般公认，民族学的“文化-历史”运动的创始人是一个职业地理学家弗里德里赫·拉策尔(1844—1904)，他用划分民族和文化的方法来探究地理学问题（他自己把这种探究叫做‘人类-地理学’。令人感兴趣的是，他激烈反对“不相信传播的彻头彻尾的进化论者”① 阿多尔夫·巴斯蒂安的方法。在巴斯蒂安看来，应当求助于Elementargedanken理论即‘基本观念’理论，来说明类似的观念为什么会出现于显然不同的民族之中，在直线进化的前提下，“基本观念”在任何人类环境中必定是同一的。对于拉策尔来说，这完全是一个对于历史问题的非历史的解决。他指出，所有民族没有例外都有其历史，因此有必要追踪这个历史，尤其是在它含有民族迁移和文化交流的情况下。他继而假定，当任何一种具有专门研究性质的物质文化形式与任何一种别的这类物质文化形式相吻合时（他自己的主要研究始于非洲的弓弩史），那就有必要假定一种历史的和发生的联系。“形式的标准”必须作出裁决。

拉策尔的理论被他的一个学生莱奥·弗罗贝尼乌斯（1873—1938)发展为文化圈（Kulturkreise）学说——一个文化圈就是一个人类文明的地区，在这个地区内可证明存在着一个一律的物质文化。这意味着一个更进一步的高于拉策尔的形式标准的标准，亦即一个量的标准。弗罗贝尼乌斯还考察了各种文化圈之间的关系，例如西非与美拉尼西亚之间的关系，他相信，作为各个整体的各种文化之间存在着联系。

柏林民族学博物馆的二位助理F.格雷布内和B.安克曼紧跟弗罗贝尼乌斯的工作，他们于1905年各自发表了一个演讲，把弗罗贝尼乌斯的方法应用于一个特定的地区——格雷布内把这

① 达尼埃尔：《史前观念》，第90页。

种方法用于大洋洲，安克曼则把它用于非洲。到那时为止，这种方法对于宗教研究问题来说还没有得到任何特别的结论。但在以后的二十年中，新起的文化历史学派越来越把注意力转向宗教问题，尤其是转向"高位神"问题。1906年新创办的期刊《人类》大大地促进了这个发展。

且不管这个学派的其他拥护者如科隆的劳腾斯特劳赫-耶斯特博物馆总监W.福伊等人的贡献，专就格雷布内而论，我们可以看到，他是另一个对自己所用材料很少有第一手了解的'遥控人类学家'(remote-control anthropologist)的实例。正如彼拉德·德·拉·普拉伊所指出的，他通过一个狭窄的门而进入民族学，在其早年几乎只关注澳大利亚的证据。[①]但他的《民族学的方法》(1911)一书表明，他是一个非常尊重历史方法的重要的思想家；事实上这本书是以伯恩海姆的《历史方法教科书》(1899，第六版1908)为基础的。他在之后的《原始人的世界图景》(1924)一书中建立了一个基于下述理论的历史模式：在澳大利亚(现已绝种的)塔斯马尼亚的一些部落中，以及在某些非洲民族中，特别是在南非卡拉哈里沙漠地区的一个游牧部落中，我们看到了我们所知道的最早的人类文化形式。他探讨了这些民族的经济状况、家庭状况和社会状况，强调了他们对于自然世界的接近和依赖——例如，他们的食物依赖于打猎和植物采集。他对这些民族的思想方式谈得很多——在这里我们无法论述这些东西。但值得指出的是，他认识到，塔斯马尼亚人倾向于两种思维类型，其中的一种思维类型通过联想而产生神话，另一种思维类型则通过联想产生了对于某种形式的上帝的信仰。

① 施米特：《宗教的起源和发展》，第228页及以下诸页。普拉伊：《比较宗教研究》第1卷，第432—433页。

根据格雷布内的看法，塔斯马尼亚人事实上是二元论者，他们相信有一个善神和一个恶魔，善神支配白天而恶魔支配夜晚。不过，善神与恶魔之间的关系这个课题格雷布内却未予以充分考虑。

格雷布内在论述澳大利亚东南部的一些土著部落时，其表述要清楚得多。他确信，这些土著部落知道一个大神、一个至上神，他们给它起了各种各样的名字——蒙甘·恩古亚(Mungan Ngaua)，邦吉尔(Bunjil)，伯阿姆(Baiame)，留朗达(Nurrundere)——并且认为它是万物的创造者。但更为重要的是，这些土著相信，这个神是部落道德的保护人，是他们借此能够控制部分自然界的那些宗教仪式和实践活动的创始者，是人的肉体存在和社会存在的保护者。

拉策尔，弗罗贝尼乌斯，格雷布内和安克曼都是民族学家，他们只是附带地关心宗教问题，把宗教问题当作更广泛的文化传播问题中的一些要素。在施米特那里，思考的重点就颠倒了过来。对于他来说，民族学理论是在阐明宗教发展时要加以使用的一个工具。施米特曾是一个传教士和语言学家，他转而认真地研究民族学是由于听了莱奥波尔德·冯·施勒德论述安德烈·兰格和高等神灵的讲座，并且是由于研究了格雷布内的理论，关于格雷布内的理论，他一直是(虽然有时也是批判的)解释者。从1906年开始，他把期刊《人类》作为表述他自己及其信徒的见解的工具——因为他逐渐积聚了数量不少的一批追随者，他们大部分，虽然不全是，来自罗马天主教学者的行列。他早期也曾为法国学者J.L.A.德·卡特勒法热和A.勒·鲁瓦论述俾格米人的著作所吸引，而采纳了如下的理论：分布在中非、安达曼群岛、马六甲半岛和菲律宾各地的俾格米人代表我们所知道的最古老的人。他最早的一部内容广泛的著作《俾格米民族在

人类发展史上的地位》(1910) 探讨了这个主题。施米特的另一个大的兴趣领域是澳大利亚,他于同年发表了一篇题为《澳太尼西亚[①]各民族的宗教和神话比较纲要》的文章。他的巨著《上帝观念的起源》的第一卷于1912年问世;这一卷在后来的几年中全部作了重写,并于1926年出了第二版,此后又断断续续地出了之后的十一卷书,每一卷都用来对某个"原始"民族的宗教信仰作了详尽的考察。不过,施米特同时也认识到,这些厚实的大部头著作仅仅对数量有限的读者们具有意义,于是,他又出了一本较小型的著作,英译本名为《宗教的起源和发展:事实和理论》(1931;第二版,1935),他在这本书中概述了自己的立场,并回顾了导致这种立场的各种理论。

虽然施米特对于"进化论"一直持批判态度,但他的批判事实上只是针对一种特殊形式的进化论,即十九世纪晚期的直线进化论。因此,他在试图概述宗教的起源和发展时实际上提出了另一种进化论模式,尽管他相信,这种进化论模式更好地得到了历史上的民族学事实的支持。他反对某些早期人类学家在处理整个"原始性"问题时的那种素朴的自信,这无疑是正确的;但这并不能保证他的历史发展的纲要具有任何更坚实的基础。

施米特最关心的事情是要证明,人类文化越古老,人们就越能够清楚地在它之中发见上帝崇拜的明证。诚然,他的意思并不是说,我们在那里发见的东西是一种完全得以保存下来的最早的人类宗教形式:

> 情况不能不是如此:在这个时期,宗教象其他各种东西一样经历了非常大的变化。我们因而可以确信,现在可以

---

① Austronesia (澳太尼西亚)指太平洋中部和南部诸岛,包括印度尼西亚,马来西亚,密克罗尼西亚和波利尼西亚。——译者注

见到的各种原始文化中的宗教形式并不是直接干脆地向我们展示了宗教的原始形式。然而，假如我们看出了这些原始宗教中所共有的要素，并且把各种结论凑在一起，予以富有成果地综合，我们就确实朝着这种最终的原始宗教形式迈进了一大步。①

施米特正是这样做的，他得出了如下的结论：在越古老的民族那里，就越能够清楚地看到与上天同一的上帝或生活在上天之中的至上神的迹象——“…〔这种迹象〕的确并非处处都以同样的形式或同样有力地呈现出来，但仍然很突出，足以处处显示出他的无可置疑的统治地位”②——这就意味着这样一种信仰：这种信仰“始于时间的开端，存在于各种特定的群体彼此分离之前。”③施米特认为这种信仰是一种真正的一神论，因为它所信的至上神具有永恒、无所不知、慈善、德行、全能及创造力等各种属性。终于，这个至上神的形象被较低等的诸神、鬼怪、精灵和恶魔所掩盖；但它原先的力量是无法否认的。施米特的见解就叙述到此。

对于一个自身不是民族学家的人来说，要评价施米特的论证中的纯民族学部分是不容易的，不过，看来他在这个领域中的同事和后继者虽然赞赏他为了支持自己的论证而提出来的材料所具有的全部力量，却从来没有真正信服它。关于他的原始一神论理论大致也可以这么说，尽管存在着如下的差别：虽然极少有人愿意接受他的一切宗教都起源于对一个至上神的信仰的论点，但许多学者都认识到，不论我们如何予以解释，“高位神”无

① 施米特：《宗教的起源和发展》，第255页。

② 同上书，第257页。

③ 同上书，第261页。

可争辩是原始宗教的一个特征。

并非完全出人意外，对于施米特的宗教起源理论的最强有力的支持来自另外一些罗马天主教学者，特别是彼拉德·德·拉·普拉伊和荷兰学者K.L.贝隆，前者在其巨著《比较宗教研究》(第三版,1929)》的第二卷、后者在《比较神学导论》(1932)一书中，都接受了施米特的方法和结论。

然而，一般来说，欧洲学术对此作出的更为典型的反应是著名的意大利学者拉法埃莱·毕塔佐尼(1883—1959)的如下判断："一神论"是一个有历史条件的术语，它意味着与多神论相对立的某种形式的'意见分歧'(Auseinandersetzung)，因此，把一神论与宗教的起源联系在一起是不合历史逻辑的。毕塔佐尼在他的最重要的著作《神》(1922)和《全知的上帝》(英译本，1956)中、并在其他一些文章中充分探讨了这个问题。他在后来的一篇文章中写道，"我们在未开化的民族中发现的东西并不是历史上本来意义的一神教，而是至上神观念，错误地把这种观念等同于真正的一神教，骗人地把这种观念比做真正的一神教，只能产生各种误解。"① 当然，这并不是说，应当在讨论中去除"高位神"，而仅仅是说，施米特是在盲目地细究一个不可解决的问题——亦即不可能依据历史证据而得到解决的问题——他只是在用一个假说来取代另一个假说。毕塔佐尼，数年之后还有E.O.詹姆

① 毕塔佐尼：《宗教史论集》(1954)，第9页。关于毕塔佐尼，参阅施米特的《上帝观念的起源和发展》，第209页及其以下诸页。比较伊利亚德的《探索》(1969)第29页的论述："他的学问广博严谨，文笔清晰、持重而又典雅。由于深受格罗斯的历史主义的影响，他把宗教视为纯粹的历史现象"。伊利亚德还把他称之为最后一位百科全书派。在意大利，接受毕塔佐尼学风——严谨的学术说明和严格的历史方法——影响的学者，可以提及者有：安格罗·布雷里克、亚历山大·博萨尼和犹果·比安奇。比安奇是《宗教学问题》的著者。此书德文译为《Probleme der Religionsgce Schichte》(1964)，瑞典文译为《ReligionschitorisKa problem》(1966)。

斯和格奥·维登格伦，都想要谨慎而客观地证明关于"高位神"的下述论点：它们确实存在于"原始的"和古代的各种宗教之中，但明智的态度是不要不适当地去思考它们是如何产生的。①

比较宗教学者后来对于文化-历史学派的支持往往具有鲜明的地方色彩。在英语国家中，这个学派几乎没有什么实际意义，极少有学者能够并且愿意深入研究这个学派的方法。诚然，有些美国民族学家，其中大部分是博厄斯的追随者，在自己的著作中曾接近于文化-历史的方法，不过他们并不具有这个学派所固有的神学关注及其对方法论的强调。虽然二十世纪三十年代以及之后的美国民族学学派所做的大部分最好的工作，可以说是在它自己的后院论述北美印第安人的文化，但这个学派的最杰出的代表洛维和雷丁各自发表了一部以整个原始宗教为主题的有价值的著作。

正如人们只能期望的那样，莱奥·弗罗贝尼乌斯所发动的运动的后期历史基本上是沿着德国路线前进的，在此过程中它的目标日益精练和专门化了。这个发展的大部分情况超出了我们的讨论范围，但新近的一个动向确实值得一提。阿多尔夫·E.延森在他的《Mythos und kultbei Naturvölkern》(1951，英译本《各原始民族的神话和崇拜》，1963)一书中坚定地站在弗罗贝尼乌斯的传统一边，却在很大程度上回避了格雷布内和施米特(虽然他对这二人都很尊敬)。他不赞成施米特意义下的高位神理论，因为这种理论预先假定，在最古老的人类历史中，存在着某种程度的统一性，而这无法为历史的或民族学的证据所证明。他把自己的方法刻划为"文化-形态学的"方法；这种方法对尚无文字的民族的宗教表现形式作了分析，还对各种环境因素给予

① 维登格伦：《古伊朗的至上神崇拜》(1938)；《宗教现象学》(1969)第46页及以下诸页；可与詹姆斯：《天神崇拜》(1963)相比较。

了应有的注意。在斯堪的纳维亚的学者中，有不少重要的人物赞成这样来看待民族学的宗教研究的范围和任务；例如，在斯德哥尔摩的阿彻·赫尔特克兰茨的著作中人们会注意到，"一种合用的宗教形态学"被认为是比较宗教学最迫切需要的东西之一。①

为了对比较宗教学的文化-历史学派的立场作一个总结，我们必须转向维也纳，回头看一下F.克尼希主编的三卷本纲要《Christut und die Religionen der Erde》（《基督与世界上的各种宗教》1951年），F.克尼希当时是萨尔茨堡大学的教授，后来成为维也纳的罗马天主教大主教。这部著作的撰写者全都是罗马天主教徒，并且大部分是施米特的信徒——W.科珀斯，P.舍贝斯塔，T.科比施莱，H.C.皮希，C.雷加迈，J.邦西芬，及其他一些人——它展示了大量广博精深而又严谨的学问。虽然这部书的最终立场是公开为基督教教义辩护，但它的各个章节论述了各个独立的文化圈，含有大量对于任何一个研究者或学者来说都是有用的东西。也许，某些撰稿人有一种遵从施米特的高大形象的夸大倾向；尽管有这种倾向——或者说也许是因为这种倾向——这本书却是最为前后一致的手册之一。根据施米特自己撰写的前言，我们可以得出，他在第一本论述俾格米人的著作发表后四十年来的学术研究中，看不出有任何理由要在任何重要的原则问题上改变自己的想法——尽管在这段时间中他经受了各种浪涛的冲击。此外，确实还有一些材料，可令人满意地看作为对于古老的论点的阐明，仅此而已。最后要考虑到，基督"…突破了宗教史和人类文化史的全部范畴"。② 从宗教到启示没有任何

① 赫尔特克兰茨：《宗教现象学：目的和方法》，刊于《提米诺斯》（《Temenos》）第6期（1970）第86页。

② 《基督和世界上的各种宗教》第1卷，第 XI 页。

通道，从 Trimurti 到三位一体没有任何通道。① 学识是在信仰中完成的——这显然是维也纳学派自始至终坚持的立场。

* * *

在这些年中，大西洋彼岸在民族学家弗兰茨·博厄斯(1858—1942)② 的引导下正在对历史与文化之间的关系、尤其是历史与古代文化之间的关系，进行深入的重新评价工作。或许可以这样说，宗教在博厄斯的著作中并不占有中心地位，例如，不象在施米特的著作中那样占有中心地位；然而，累加起来的结果在某些方面却是类似的，在始于博厄斯并为他的许多信徒继续进行的重新评价工作中，学者们在原始宗教的问题上做了大量附带性的工作。

博厄斯生于德国，于 1883—1884 年在巴芬岛的中部爱斯基摩人中开始了他的人类学研究。此后他回到柏林呆了约四年，在此期间他听从了 E.B.泰勒的劝告，把注意力集中于加拿大西海岸的印第安人部落。因此他于1888年回到北美居住，并以南部的'夸基乌特人'(Kwakiutl)作为他的专门研究领域。1895年他被任命为哥伦比亚大学的教授，这个职位他一直保持到不能工作为止，用洛维的话来说，由于这个职位，他成为一个"…把充分的野外经验与一种使研究者得到训练的极好机会结合在一起的第一位人类学家。"③

博厄斯是一个反进化论者，甚至在进化论的全盛期间也是如此。他宁愿站在传播论者一边（虽然他并不赞成他们的一些

---

① Trimurti，直译为'三形一体'，指后期印度教中的三个主神的三合一。——译者注

② 赫尔斯科维茨：《弗兰茨·博厄斯：形成中的人的科学》(1953)；克洛埃伯和其他人的：《弗兰茨·博厄斯(1858—1942)》，刊于《美国人类学家》第45期（1943）。

③ 洛维：《民族学理论史》(1938)，第129页。

过分极端的看法），他始终认为，就原始人而言，虽然很难看清一种现象的历史，然而现象只能通过它的历史来得到理解。他总是对各种理论——他自己的理论，以及其他人的理论——表现出一种极不信任的态度，而喜爱从容地沿着经验的路线进行研究，在工作中尽可能少地作理论概括。他的总目标是要通过部落文化的整体来研究部落的风俗，尤其是要通过勾划出这些部落文化的发展过程来研究部落的风俗；这就必不可免地使得他去考虑各种文化因素从一个部落到另一个部落的传播。在这类文化因素中，神话占有重要的地位——在很大程度是由于，神话是用词语表述出来的。博厄斯总是对各种词语的因素深感兴趣，虽然他认为，宗教仪式在神话之先，神话本身常常只是为公认的宗教仪式服务的。因此，宗教研究仅仅是他工作中的一个成分。尽管神话与宗教不易分开，但是当学者们试图从这个角度去探讨宗教时，便会遇到有关的一些方法论上的难题。他在试图确定神话以什么方式反映了文化时，非常明确地显示了他的倾向——以及他的局限性。①

博厄斯在这方面之所以重要，并不是因为他的宗教理论的内容，而勿宁说是因为他的巨大影响有助于使学术意见进一步脱离直线进化论，而走向把各种人类文化各别地看作为尽管是互相依赖的但却是自我包容的整体，每一个这样的整体都需要根据它自身并在它自己的独特的背景中予以评价。他象马林诺夫斯基和拉德克利夫-布朗一样，代表了一种功能主义。而且，他象他们一样，坚持实地调查工作对于人类学家来说具有绝对的必要性。他的方法是这样的：在一个非常专门的领域内进行仔

① 赫尔特克兰茨：《北美印第安宗教》，刊于《宗教史》第3—6期（1967），第185页。

细精确的观察记录，若没有第一手观察和记录的证实，就不作任何结论。在这方面他为整整一代的美国人类学家定了调子。

在博厄斯的信徒中，尤其可列出两次大战之间所有重要的美国人类学家；其中有二十多人写出了影响久远的著作，这些著作大多是论述北美印第安人的。显然，并非所有这些人都可以要求(或想要)在比较宗教学说史上占有一席地位，但其中有四个人可以非常简要地提一下。

罗伯特·H.洛维在蒙大拿州的一个印第安人分支"克鲁人"(Crow Indians)中做过"认真的实事求是的"实地调查工作，他总是迷恋于宗教问题，[①] 并于1924年发表了《原始宗教》一书，在这本书中他把博厄斯的批判方法用于一个较之博厄斯本人所涉及的任何领域都要大得多的领域。其结果不免有点消极；但在这个批判过程中也清除了许多无用的东西。保罗·雷丁表现了较少的批判精神，他也写了一本论《原始宗教》的书(1937年)。雷丁曾在"温尼贝戈人"[②] (Winner bago) 中间做过实地调查工作，且由此而发表了一些名著，其中包括《恶作剧的精灵》(1956)一书，这本书研究了'各林地印第安人部落'(the Woodlands Indians)的似非而可能是的造物主。雷丁告诉人们的故事中有一则曾说，在足以成事的人类学家中几乎只有他一个人曾与以C.G.荣格为首的'埃拉诺斯'(Eranos)学派有过联系，而且，他的"恶作剧的精灵"的概念事实上已被这些学派采纳，并被用于与印第安人没有什么关系的各种现象之上。雷丁的才气是无疑的，但他的判断有时却是可疑的；正如赫尔特克兰茨相当合适地评论道，"他的雄心确实值得称赞，但他做事情的程序准则却不能保证有

---

① 赫尔特克兰茨：《北美印第安宗教》，第191页。

② 北美印第安人的一个分支。——译者注

正确的解释”。①博厄斯大概不会赞许他所交往的某些朋友。

更为明显地真正站在博厄斯路线一边的美国人类学家是A.A.戈登怀泽，他在人类学理论和宗教理论的一个重要领域亦即图腾崇拜理论中为自己辟了一个领地。②自从麦克林南和罗伯特森·史密斯以来，图腾崇拜一直是非北美印第安人的一个愉快的追猎场地，法国人类学家尤其钟爱这个课题，把它当作一个衣帽钉，在上面挂上了越来越沉重的社会理论。进化论者曾想把图腾崇拜说成是单一的现象，并在一系列文章中使这种说法延续了二十年之久，博厄斯本人曾对此表示过很大的怀疑：图腾崇拜是否是这样一种单一的现象，戈登怀泽证实了这些怀疑。诚然，他并没有以后来的结构主义人类学家那种精确的方式来分析图腾现象，但他确实以一种最有价值的方式重新固定了这个探讨的基调。

在博厄斯的信徒中，我们最后可以提到专门研究美国西南部印第安人（特别是Papago即‘帕帕戈人’）的鲁思·昂德希尔，她最近于1965年发表了一部论述北美印第安人宗教的专题著作，名为《红人的宗教》。她对于一般性宗教探讨的特殊贡献也许在于，她使考古学起到了这样一种作用，即使考古学成为一个重要的信息来源，并使之列于各种较为传统的材料来源之首。借助于考古学的揭示，让历史的场景自己来说话，虽然《红人的宗教》一书事实上确实也含有一些较为早期的进化论见解的影响。

研究北美印第安人宗教的第一流欧洲专家用如下的说法来

---

① 赫尔特克兰茨：《北美印第安宗教》，第196页。

② 戈登怀泽：《图腾崇拜，分析的研究》，刊于《美国民俗学杂志》XXIII，(1910)；《图腾崇拜的形式和内容》刊于《美国人类学家》第20期(1918)。R.C.普尔在其为列维·斯特劳斯的《图腾崇拜》一书所写的导言中写道：“……结果，戈登怀泽的110页书发生的影响，比弗雷泽的四大卷2200页更为持久。”这条引文见于“1910年条”。

称赞美国人类学史上的博厄斯时代："…除了这批美国的——不论是已出版的还是未出版的——原始宗教研究专著之外，宗教研究者在任何地方都不可能找到如此多的关于原始宗教的详尽的实地调查报告了。"① 博厄斯时代大约结束于本世纪三十年代，自那时起美国人类学不象以前那么关注宗教问题了。但在这个时代的全盛期期间，人们获得了许多极其有益于原始宗教研究的东西，这些东西也确实有益于比较宗教学的总体方法论。概而言之，它有助于从一种间接的思辩哲学中创造出一种以经验为根据的、实践的和历史的科学。

当然，要从这种类型的民族学理论和文化理论中得出结论说，人类学已经不再要求对有关宗教的各种课题作任何思辨，这无疑是错误的。假如我们简略地考察一下法国人类学家-哲学家吕西安·莱维-布吕尔（1857—1939）② 的工作，就可以看到，情况决非如此。莱维-布吕尔与各个文化人类学和社会人类学学派之间的不同是非常显著的；但莱维-布吕尔仍然对比较宗教研究作出了自己的独特贡献，并在许多方面补足了德国学派和美国学派的不足之处。基本的概念仍然是文化的概念；但莱维-布吕尔的回答比起他的大部分同代人的探索来说要更为大胆，更引起争论。

在1910年至1938年之间，莱维-布吕尔写了六本关于"原始思维"（Primitive mentality）问题的著作，原始思维这个概念尤其是与他的姓名联系在一起的。这六本书中的第一本书是《Les Fonctions mentales dans Les sociétés inférieures》，于

① 赫尔特克兰茨：《北美印第安宗教》，第190页。

② 他象马雷特一样接受了哲学方面的教育。多年来，莱维-布吕尔是巴黎大学的现代哲学史教授，特别是讲授笛卡尔，休谟和斯科彭华尔的哲学。可比较埃文斯-普里查德的《原始宗教的各种理论》，第78页及以下诸页。

1910年问世，并在1926年以不适当的书名《土著人如何思维》出了英译本。十二年之后，他的最著名的著作《原始思维》(英译本，1923)于1922年问世；此后相继出版了《原始人的"灵魂"》，(1927，英译本1929)，《原始神话》(1935)和《神秘的经验与原始人的象征》(1935)。

莱维-布吕尔对于人类学的兴趣是由于他与杜尔凯姆学派的接触而产生的，他在某种程度上与这个学派的成员们同样关注他认为根据个性心理学不能说明的那些问题。但只是在某种程度上—— 并且是在1927年之后，他才开始走自己的路。不过，他早年作为一个人类学家，关注的是他称之为各种文化、观念和概念的"集体表现"(Collective representations)，这些文化、观念和概念

> …为一个特定社会团体的成员们所共有；它们世代相传；它们在这个社会团体的个体成员中留下了深刻影响，并随着各种具体环境而在这些个体成员中唤起尊敬、恐惧、崇拜等种种激情。①

他想要回答的问题是，这类集体表现——它们决定每一种文化的特征——是否产生于与我们自己的思想功能完全相同的较高等的思想功能，抑或它们是否只能归之于一种完全不同的思想习惯。他的回答是，确实存在着一种"原始思维"，他把这种思维刻划为"前逻辑的"和"神秘主义的"思维—— 附带提一下，人们认为这二个术语都会引起麻烦——并且，这种思维虽然在某种程度上仍然存在于发达的社会中，但在所有各种原始文化当中都可看到它。他写道，'集体表现'体现了'原始思维'的果实，它

① 莱维-布吕尔：《土著人如何思维》(1926)，第3页。

们：

> ……把自己强加于个人；这就是说，它们对于个人来说是一种信仰，而不是他的理性的产物。一般来说，'集体表现'在最不发达的种族中最有势力，所以，"原始人"的心灵中几乎不存在诸如"如何"和"为什么"这类问题。'集体表现'控制了个人并在他心中激起了我们甚至无法想象的激情，这种情况总的来说很难与无偏见的思考协调一致，而想要寻根究底的纯理智欲望则会要求这种思考。①

这种思维之所见完全不同于我们的心灵之所见，在这种思维看来，任何东西都可作为这个世界之外的某种东西的一个象征，并且事实上就是如此。各种象喻、名称、幽灵、梦幻——这一切都表明了另一种"实在"的秩序，对于个人的全部存在秩序的"原始"部分来说，这种秩序存在着，他不能不对它作出反应，但不是由于意识过程而作出反应，而是因为他是一种文化的一部分，是一个集体的一部分，在这个集体中，"参与法则"是公认的。这种法则在于确信：

> ……各种对象、存在、现象既可以是它们自身又可以是它们自身之外的某种东西，虽然我们理解不了这一点。它们还以同样不能为人理解的方式，发出并且接受各种神秘的力量、效能、性质、影响等等，这使得它们虽然位于原处，但看起来却象是外部的东西。②

我们已经知道，莱维-布吕尔把这种思想方式叫做"前逻辑

① 莱维-布吕尔：《土著人如何思维》第15页。
② 同上书，第61页。

的"和"神秘主义的"思想方式，虽然他强调，他并不是在严格的词源学的意义上使用这二个词——"前逻辑的"并不意味着思想进化过程中的一个先行阶段而意味着一种不在乎逻辑矛盾的思想类型；"神秘主义的"，意即相信存在着各种正常的感官感觉不到的力量和影响——但这样做仍然易使他遭到大量的误解。

（至少在法国之外）其他人类学家和比较宗教学者对接受莱维-布吕尔的理论缺乏热情，这并不完全是因为他使用了有点古怪的术语。关键在于他强调的不是原始思维和现代思维的相似之处，而是它们的巨大不同之处——例如，它与泰勒学派把原始人视为"原始哲学家"的看法直接相抵触。在这里确实可以看到孔德和实证主义的影响，因为根据孔德的见解，包含在人类进化的各个"阶段"之中的思想过程或多或少是相互排斥的。科学的阶段尤其包含着对于先前的神话阶段和宗教阶段的思维的完全抛弃。这并不是说，先前阶段的遗存物不会再出现；相反，在或大或小的程度上到处都可见到遗存物。但在人类思想史上，人们总是从一种进化过程迄今为止所达到的最高点来看待这种进化过程——这是一种颇为天然的规则，莱维-布吕尔也不在例外之列。

这种看法隐含着两个缺陷。一方面它会导致这样一种假定："文明"人总是"合乎逻辑的"；另一方面，它会认为，"原始"人必定是"前逻辑的"和"神秘主义的"。莱维-布吕尔并不赞成这种立场：他只是认为，原始文化显示出它们对于'参与法则'的依赖比文明社会要大。换言之，当原始人的思维不含有"集体表现"时，他可以是合乎逻辑的；而当文明的欧洲人的思维中含有"集体表现"时，他也可以是前逻辑的。还必须强调，莱维-布吕尔是从巴黎大学的有利地位出发来看文明社会的，并且是站在现代哲学教授的立场上去看文明思想的。不必说，这并不代表

整个西方文明！他还从同样的高处看原始文化。[1]对照之下，差别看来是巨大的；但不久就有人指出，原始思维的例子到处可见，如在农民中，在显然是文明的之中。最后，人类学家们可以同样强调指出，原始人对于合乎逻辑的思想并不陌生。于是，正如埃文斯-普里查德所说：

> ……莱维-布吕尔把我们与原始人对比，在这种对比中，我们是谁？原始人是谁？他并没有区分我们中间有各种各样的人，也没有区分我们的社会中有不同的社会阶层和职业阶层，这种区别在五十年前比今天更为明显。就他的用语的意义而言，巴黎大学的哲学家们、布列塔尼地区的农民、诺曼底的渔民，具有同样的心智吗？既然现代欧洲是从野蛮状态和一种具有原始心智的社会中发展而来的，那么，我们的祖先如何并且为什么从一种心智过渡到另一种心智？[2]

任何观察者不费大劲都能够在任何层次的人类思想中——不仅在宗教中——发现"原始思维"的例子。宗教中有各种广阔的领域，这些领域不为逻辑的和理性的运用所支配，而为留传下来的各种传统、各种预设、态度和信仰的传播所支配，这是一件大家都看得见的事情。传统、预设、态度和信仰或许可以成为理性的动力，但在许多情况下它们并没有成为理性的动力，因为它们与各种理性因素并存，或与各种理性因素交织在一起。要把这些东西叫做"集体表现"，这或许不是不可能的；但它们也可称之为旧框框或无意识的预设。无论如何，它们的本质看来与莱维-布吕尔会归之于原始思维的那些东西是一致的，虽然严格说来，

① 摩拉伊在其《人格经验和历史信仰》（1939）中也提出了相同的论点（见该书第290页）。

② 埃文斯-普里查德：《原始宗教的各种理论》，第87页。

它们与任何进化论意义上的“原始性”都毫无关系。就此而言，莱维-布吕尔要求做一件事情，却得到了另一件事：要求区分发展中的或演进中的文化的各种层次，却在实际上描述了看来是人类心灵在任何时候任何地方都具有的一种普遍的特征。象征主义是这些旧框框或预设得以生存的一种要素；没有任何东西全然如其外观；任何东西却能意味着一系列无穷的联想和解释而与科学的因果关系没有什么关系——尽管象征主义含有它自身的因果关系。

因此，虽然大家认为，引用最近一位注释家的话来说，莱维-布吕尔的学说专注于：

> 一种特殊的“原始思维”的理论，这些学说充满了奇异的不可思议的联想和随意的意象派的概念，并且全然缺乏我们认为是理性或逻辑的任何东西。①

——但笔者认为，可以表明，这种判断近于严重的歪曲。事情的实质不在于“奇异的不可思议的联想”和“随意的意象派的概念”（这些东西无论如何只是一些词的特别含糊的集合，我们不必为此责备莱维-布吕尔）。在最坏的情况下，事情的实质也不过是，在一种过分刻板的孔德主义发展理论框架内的语义不清败坏了莱维-布吕尔的论证。

在更为新近的译注家中间，是格拉迪斯·范·德·莱乌最清楚地看到了莱维-布吕尔的分析所含有的价值。他坚持认为，“原始性”到处可见；它并非两个人之间的差别，而是人内部的一种内包的差别。人除了具有各种文明的属性之外，还具有各种

① 基尔克：《神话及其在古代文化和其他文化中的意义和职能》（1970），第246页。

直觉的和本能的属性，而在二者之间可能存在着一种深刻的不一致。他提出，在这种不一致中，西方人的思想在前进道路上的某处很可能作了一种灾难性的转折："合乎逻辑的思维"不但远非评判其余一切的准则，相反，它本身很可能是一种偏离了直觉的价值和标准的失常或偏差。

# 第九章　宗教与无意识

大家会记得，我们在前面考察了最早的一些“宗教心理学家”，如斯塔巴克，柳巴，威廉·詹姆士，J.B.普拉特及其他一些人，对于比较宗教研究所作出的贡献。他们的主要特点是，他们相信，在宗教事务中，应当允许信仰者随时可以自己发表意见；换言之，宗教依赖于有意识的心灵，可以由意志的直接努力而展现出来加以考察。心理学家为了获得支持自己研究的材料，他所需要做的一切就是学会正确地提出问题。这第一批宗教心理学家的另一个一般特征是，他们对于宗教材料的理解和同情特别集中在个人的“宗教经验”之上（在某种程度上正是由于他们的努力，宗教经验这个术语获得了广泛的影响）。

可以想见，鉴于对经验的这种强调，这第一次学术努力的最确实的成果之一，是对于精神生活鉴赏家——“神秘主义者”——所做的一系列研究。① 在这方面，神秘主义者关于他自己的经验必定要提到的那些东西——幻象、出神、听觉和其他等等——也得到了学术成果极其认真的看待。这个运动开初主要专注于基督教的材料；但它不久就吸取了其他宗教传统的材料尤其吸取了印度教和佛教的材料，来支持越来越具有广泛影响的各种理论。不过，我们可以回想到，由于宗教研究在那时——十九、二十世纪之交和二十世纪初——还没有象后来那样划分成各自独

① 参见基尔克：《神话及其在古代文化和其他文化中的意义和职能》，第116—118页。

立的几个部分，从事于宗教解释的学者们几乎普遍地运用“心理学的”预设、材料和方法。因此，心理学家的各种发现同样可以为人类学家、神学家、社会学家和历史学家所利用，并在事实上也同样得到了他们的利用。泰勒、马雷特、莱维-布吕尔、冯特、瑟德布洛姆、奥托，以及其他许多人，在某种程度上都是“旧的”意义上的宗教心理学家，因为他们都关注于阐明宗教在个体信仰者的心中所起的作用，都关注于向个体信仰者提出程度不同的直接性问题，促促个体信仰者在他个人最关心的事情上自己发表意见。也许可以说，在本世纪初的三十年中，没有任何一个比较宗教研究者能够完全忽视这种心理学的态度。

但这是心理学吗？至少有一个心理学学派（不能说心理学较之其他学术研究来说更没有摆脱宗派主义）认为，这不是心理学。它认为，心理学首先是医学科学的一个分支，在不同程度上依赖于关于人的大脑和神经系统的活动的精确知识，而专业心理学家中的行为主义者宁可倾向于认为，这才是心理学的‘全部’(be-all）和最终目标。以此为前提，很容易把心理学解释为一种精巧的经过提炼的人类工程学，仅仅与人体各部分的功能有关。从这个角度来看，宗教心理学似乎是对于时间的一种难以理解的浪费，而宗教心理学家似乎是一些浅尝涉猎者，他们甚至从来没有费劲去学习基本的解剖学和生理学。斯塔巴克和詹姆士就受到了哈佛大学的同事们的这种批评；而后来的“纯粹”心理学的历史在很大程度上是一种甚而逐渐对宗教材料越来越不感兴趣的历史。

其次一个问题在于，早期的心理学家坚持在个人的基础上，几乎完全在个人的基础上，来探讨他们的材料。社会学作为一门独立学科的兴起，除了有别的意义之外，还意味着，不论是个人的宗教经验还是个人在任何其他重要事情上的经验，个人经验

的完善可靠性被认为是很成问题的。不管怎么样，看来不能只用一种简单的调查表去考察民族、社会阶层、部落或家族生活中的宗教的结构和功能。实际上，几乎没有什么社会学家表明，自己能够满意地论述与外在的机构相对而言的宗教的内在实质；但这是另外一个问题。

不过，最成问题的是，早期宗教心理学家作了如下的假定：对于宗教的本质和意义的最终理解是通过考察个人的有意识的心灵所公开展示出来的内容而达到的。在本世纪初，人们开始发问，事情是否真是如此：有意识的心灵事实上是否真是人的思想机构中的最重要的部分。学者们在这个领域中作了近三十年持续认真的探求，到了本世纪二十年代后期，一本流行的心理学手册的著者始能以如下激烈的言词来描述这种冲突：

> 新近出现了一批激烈反对他们的前辈的基本原则的心理学家。当然，这不是由于年龄的不同，而是由于观点的不同，这些掀起争论的新一代心理学家对他们所相信的东西和他们所摈弃的东西毫不怀疑。他们完全知道什么是自己所想要的，也非常清楚自己打算通过什么途径来得到它。在他们的道路上有一只拦路虎；他们想杀死这只拦路虎并予以礼葬。这只拦路虎就是'意识'，他们十分完备地安排好了它的坟墓。①

这儿当然不适于详细论述约翰·亚当斯爵士所提到的那场反对'意识'的争论。不管怎么样，这场争论的某些特点会在下面的论述中显现出来。在此我们只需提到西格蒙特·弗洛伊德和卡尔·古斯塔夫·荣格，只需回想一下，他们二人都是医生并

① 亚当斯：《普遍个人的心理学》(1929)，第17页。

试图在诊疗室的气氛下治好精神疾病（在许多情况下当然还医治精神疾病引起的肉体不适）。他们二人都得出结论说，'意识'可以说仅是一座精神冰山的顶峰，在有意识的心灵下面还存在着'下意识'的或'无意识'的心灵，要对下意识的或无意识的心灵作直接的考察，一般是做不到的，但训练有素的研究者却能够把它们召唤出来。无论如何，可以通过病人的梦在'意识'的幕帘中找到一个主要的——实际上是唯一的——豁缝；分析工作正是从梦和梦的解释那里开始的。

假如精神分析学家的工作只是一种医疗技术，在此就大可不必对它进行评论了。但情况当然不是这样。弗洛伊德和荣格以及他们的追随者们从精神分析出发，开始用描述人类心灵本身的各种活动的通用术语建立理论。在这个建立理论的过程中，宗教起了一种突出的作用；事实上，宗教术语、宗教范畴和宗教象征（尤其是宗教象征）在荣格的著作中占据着首要的地位。我们还将看到，弗洛伊德对于宗教的热心态度也不次于荣格。不过，他们二人以及他们的追随者曾作出了很大的努力，试图对宗教研究（或许还有宗教经验）进行革命。我们将会看到，他们并没有完全取得成功；但应当认真地考察一下，他们是如何作出这种努力的。

• • •

人们曾普遍地但却是错误地认为，鲁道夫·奥托的《论神圣物》一书把非理性的范畴引进了西方世界的宗教研究，然而在这本书出版三年之前，就有一本抱着类似的意图、但却用了远为不同的用词的书问世了。这本书就是西格蒙特·弗洛伊德的《图腾与禁忌》（1915）。从表面上看，这本书似乎是一本人类学著作。它的主题是宗教起源这个由来已久的问题，它大量利用了诸

如罗伯特森·史密斯，弗雷泽和冯特这样一些名人的工作并使用了为人熟悉的范畴。但它并非人类学著作，人类学家们几乎一致把它看作是想象出来的胡言乱语而不予考虑。

弗洛伊德认为，科学的学术评价应当重视他和他的工作，而这种态度是对科学的学术评价的固执而断然的拒绝，面对着这样的态度，到这本书出版时，他为了使他的见解得到承认几乎已奋斗了二十年。他的说法在人们中广为流传。① 它始于这样的信念：一般来说，在精神疾病的幕后必定可以发现同样的问题；用他自己的话来说，"……活动于精神病现象幕后的东西并非任何一种情绪激动，一般说来，它在本质上是一种'性'的情绪激动。"②

到那时为止，弗洛伊德及其理论尽管得到了主要是来自瑞士和美国的一定程度的支持，但这个领域的其他工作者对之仍然持某种谨慎的态度。对于根据其它的看法培养出来的一批专业人员来说，很不容易接受他的理论，例如很不容易接受下述见解：必须认为，任何精神现象"在最初时刻都是无意识的，"而后也许会具有有意识的性质，也许不会。毫不奇怪，唯心论哲学家们对弗洛伊德及其理论不屑一顾——这使他感到失望，但并不使他感到绝望，因为他确信，这不过是唯心论哲学家的一种"癖性"，对于这种癖性，"只能耸一耸肩而不予理睬"。③ 当然，这种情形后来发生了根本的变化。"精神分析"和"深层心理学"在两次大战之间那些年的令人绝望的精神气氛中繁荣兴盛起来，弗洛伊德及其追随者们（以及其他精神分析学派的代表人物）至

---

① 琼斯：《西格蒙特·弗洛伊德的生平和著作》第1—3卷（1953—1955）；尼尔逊编：《弗洛伊德和二十世纪》（1958）。

② 弗洛伊德：《自传》（1935），第41页。

③ 同上书，第56页。

少在某些方面得到了热情的不加批判的吹捧。总而言之，精神分析变得时髦起来，弗洛伊德本人被认为是个大智者，一个二十世纪的能够支配幽灵的萨满。

《图腾与禁忌》是弗洛伊德论述宗教问题的第一本著作；后来他还写了其它一些书和文章，著名的有《幻觉的未来》和《摩西与一神教》。但第一次把弗洛伊德对于宗教问题的看法公布于众的是《图腾与禁忌》一书，这本书后来成为——用伊利亚德的话来说——“三代西方知识分子的小福音书之一”，[①] 因此，它显然值得予以注意。

我们已经看到，在宗教研究的早期阶段，持进化论立场的人类学家常常在“原始”人与儿童之间作类比，并常常简单地参照儿童，试图以此为手段来解释“原始”人的行为。在《图腾与禁忌》一书中，弗洛伊德的出发点在方法论上类似于上述做法，但仍有不同之处，不同之处在于，他是在原始人与现代精神病患者之间作类比。他坚持认为，原始人和现代精神病患者都表现出各种形式的强迫性行为，所以这种类比是有道理的。因此，就可以完全象精神病医生考查精神病的起源那样来考察宗教的起源；在弗洛伊德看来，既然所有精神病都起源于童年时期的被压抑的经验，其本性完全是“性”的，那么，就应当把人们叫做宗教的那种异型强迫性行为的起因与人类童年时期的某种被压抑的经验联系在一起。在弗洛伊德看来，这些经验中的主要成分是他称之为“奥狄浦斯情结”的东西——在男孩方面是被压抑的对于母亲的性欲而在女孩方面则是被压抑的对于父亲的性欲，以及随之而来的对于母亲或父亲的性特权的敌对和嫉妒。在一些头脑非常简单的人类学家的帮助下，弗洛伊德试图证明，这种精

① 伊利亚德：《文化的时尚和宗教史》、载于基塔加瓦编：《宗教史》(1967)，第25页。

神模式形成于人类的童年时代并且由此产生了宗教。

《图腾与禁忌》一书包含有四篇文章。第一篇文章论述了"……原始人对于乱伦的畏惧"，他把这种畏惧称之为"……一种微妙的幼儿期的特性……与精神病患者的精神生活惊人地相一致"。① 第二篇文章考察了众所周知的对于禁忌(tabu)概念的矛盾心理，因为这个概念一方面用于人们极为崇敬的东西，而在另一方面又用于人们视为邪恶而加以回避的东西。弗洛伊德把禁忌解释为人们在'无意识'中对之有强烈倾向的任何被禁止的行为。禁令"汝勿可"在原始人中激起了"我想要，但我不敢"的反应。因此，人人都想成为国王便引起了对于国王的禁忌。对于死者的禁忌则与人人对他自己可能引起那个死亡感到有罪相关联。可怕的幽灵和魔鬼"只不过是幸存者对于死者所抱有的敌意的投影"。而人的良心由于是"对于反对我们心中的明确的欲望冲动的内在感知"，因而也是禁忌的一种有成效的原因，因为：

> 禁忌是良心的一种命令，违反这种命令会引起一种可怕的有罪感，这种有罪感是自明的，正如人们对这种有罪感一无所知。②

第三篇文章论述"万物有灵论、巫术和思想之全能"，它提出了一种理论，弗洛伊德似乎认为这种理论接近于马雷特的"物活论"理论，亦即，人的早期生活为一些非人格的力量所控制，这些非人格的力量出于人的一些(通常被压抑了的)愿望。但只是在著名的第四篇文章"婴儿期的图腾崇拜的重现"中，弗洛伊德的

① 布雷尔编：《西格蒙特·弗洛伊德的基本著作》(1938)，第819页。

② 同上书，第860页。

想象才起飞。

非常令人感兴趣的是，弗洛伊德一开始就否认了他的理论有过于广泛的有效性，他承认，对于非专业研究人员来说，要知道什么时候自己是在正确地处理人类学的材料是多么困难。①这是令人钦佩的。但他接着却把一切小心谨慎都置于脑后，制造了现代思想史上最乱套的最希奇古怪的建筑物之一。然而，建设这座建筑物所用的砖块却非常高雅：弗雷泽和罗伯特森·史密斯的图腾研究，还有达尔文的含糊的提示，亦即最初的人类象较高等的猿人那样生活，生活在一位"父亲"控制之下的"群落"之中，这位父亲是一个统治者，他在性方面对群落中的所有女性都有无限制的支配权。根据弗洛伊德的说法，这个"父亲"不允许他的任何一个儿子接近群落中的任何女性，于是便产生了如下的故事：

有一天，被驱逐的兄弟们联合起来，将父亲杀死并吃掉，父亲的群落便由此而解体了。他们一同合力，就敢于并且完成了哪个人也独自办不到的事情。也许文化方面的某种进展，如武器的运用，使他们感受到了优势。当然，这些吃人肉的野蛮人吃掉了他们的受害者。那个凶暴的最初的父亲无疑是每一个兄弟妒羡和害怕的原型。现在他们吞噬了父亲，从而完成了他们与父亲的同一，并且每个人都获得了他的一部分力量。图腾盛宴也许是人类的第一次庆祝活动〔这部分来自罗伯特森·史密斯〕，它大概是这个惊人的犯罪行为的重演和纪念，如此多的东西，如社会组织、道德约束、以及宗教，都始于这个惊人的犯罪行为。②吞噬了父亲的兄弟们对他们所做的事情悔恨不已，于是把他们

---

① 布雷尔编：《西格蒙特·弗洛伊德的基本著作》，第884页："读者勿需担心，精神分析法会被诱引到从单一来源导出宗教之类复杂的事物。"

② 同上书，第915—916页。

的这种犯罪行为变为一种禁律，把他们的已死父亲尊为一个神；这具有一种与父亲和解了的意义：

> 图腾宗教源于儿子们的犯罪感，它是企图通过事后的顺从来减轻这种情感并安抚受害的父亲的一种尝试。后来的一切宗教都表明是为了解决同样的问题而作出的尝试，只是随着不同阶段的文化背景以及它们所采取的不同途径而有所不同；然而，它们都是对于同一个伟大事件的反应，文化始于这个伟大事件，自从那时以来，这个伟大事件从没有让人类宁静下来。①

弗洛伊德得出结论说，"宗教、伦理、社会和艺术的开端共聚于奥狄浦斯情结之中"，共聚于曾在历史舞台上演出的一幕话剧之中。"行动开创了一切"。②

那么，比较宗教学者从这个原始时代的恐怖故事中能得到什么呢？这个恐怖故事显然探讨了比较宗教学者所关心的事情；它引用了比较宗教学者习惯于利用的各位权威人士——弗雷泽，兰格，马雷特，罗伯特森·史密斯，冯特；它静静地散发出一股权威的气息。然而，只要比较宗教学者还有一点背景知识或还能意识到一点历史的可能性，那么，阅读《图腾与禁忌》就象进入了一个摆满了各种哈哈镜的集市大厅。那儿什么都有，但每样东西都变了形，不成比例。瑞典心理学家和伊斯兰教学者托尔·安德雷表达了许多比较宗教研究者对弗洛伊德的感受，他写道：

> 人们……有点拿不准，这位有独创性的作者究竟在多

① 布雷尔编：《西格蒙特·弗洛伊德的基本著作》，第918页。

② 同上书，第930页。

大程度上真正希望自己得到认真的看待。他这样离奇地来解释宗教史的资料，人们难道不会在其中看到一种纯粹的天真、一种现实主义感的完全缺乏吗？难道不会在其中看到纯粹是为了满足一种不可遏止的故事创造欲而蓄意地玩弄事实吗？弗洛伊德所根据的每一个民族史方面的预设和宗教史方面的预设都是错误的……①

看来不能否认，弗洛伊德**相信**，他是在解释历史，而宗教的价值仅仅在于它所表述的历史真相。但安德雷说得对：《图腾与禁忌》没有表述任何历史真相。不存在原始人群落；甚至较高等的猿人的生活方式也并非弗洛伊德设想的那样；原始人不是吃人的人；大多数原始人并没有经过一个"图腾崇拜"的发展"阶段"。人们很可能感到纳闷，假如把砖一块接着一块地从弗洛伊德建造的那座房子上拆下来，这座建筑物还会剩下什么？

在弗洛伊德后来的一本著作《摩西与一神教》中，也可看到不尊重历史、假冒历史的类似现象，这本书"证明"，摩西曾是一个埃及人，是阿肯纳顿②的精神继承者，被忘恩负义的古代以色列人所杀，结果被抬为一个感悟天意的立法者。从历史的角度出发，这种扭曲了的理论纯粹是胡说八道，根本不值得予以认真考虑。

不过，这并不是说我们应当认为弗洛伊德不重要而完全不予考虑。确实，宗教史学家仅仅为了消遣也许才看看他的理论，但仍然有二个主要的事实摆在那里。第一个也是较重要的事实是，弗洛伊德认真地把宗教冲动置于有意识的思想层次之下。在这方面，我们要不要谈论奥狄浦斯情结都可以；但我们或许决不

---

① 安德雷：《神秘的心理学》(1926)，第513页。

② 阿肯纳顿(Akhenatem)，古代埃及第十八王朝国王。在位期间曾发动宗教改革。——译者注

会在任何较大的程度上再依赖宗教研究中的调查表方法。第二个事实是，这个神经过敏的、以自我为中心的、褊狭而富于想象力的科学家对于二十世纪的思想仍然具有不能否认的影响。总而言之，为什么竟有人相信他呢？关于这个问题，笔者赞同米尔恰·伊利亚德的看法，他把《图腾与禁忌》一书的影响与二次世界大战之间那些年代里的西方心理学联系起来。

> 当然，〔他写道〕不应当以《图腾与禁忌》一书中描述为客观历史事实的那些恐怖故事来判断弗洛伊德的天才和精神分析的价值。但是，这类狂乱的假说竟能够不顾本世纪主要的人类学家整理出来的各种批评而被捧为完善的科学理论，这却极为值得注意。由于精神分析学在与较陈旧的一些心理学的论战中赢得了胜利，以及由于其它一些理由，它变成了一种文化的时髦，1920年之后，弗洛伊德的思想作为整体来说几乎被认为是理所当然的东西。关于这本"狂乱的、悲惨的传奇故事"《图腾与禁忌》获得了难以置信的成功所具有的意义，可以写一本迷人的书。运用现代精神分析学的工具和方法，我们能够揭示出现代西方知识分子的一些悲剧性的秘密：例如，现代西方知识分子对于历史上各种陈旧形式的基督教极度不满，他极力想摆脱先辈的信仰，但这种愿望却伴随着一种奇怪的犯罪感，似乎他自己杀死了一个他不能予以信仰的上帝，但又无法忍受失去这个上帝。①

最后应当指出，弗洛伊德的途径除了在一开始对宗教研究产生了这种推动作用之外，还使得人们以同情的态度来对宗教

① 伊利亚德：《文化的时尚与宗教史》，第25页。

现象学进行精确的研究。我们必须转向一度与弗洛伊德共过事的荣格，来看一看一个更有成效的途径。

* * *

自从比较宗教学开创以来，学者的一般倾向一直是，要与正在予以考证的材料保持相当的距离，显然，最好是考虑到它的各种变态。学者的信条是，科学的客观性、前后一致的方法、以及冷静地评价作为其他民族生活中的一个因素的宗教。过分依恋于任何特定的宗教传统往往不为人赞许，因为人们认为，这不可避免地会引起曲解。偶像、神话、象征、仪式以及其他各种宗教"可观察物"显然是重要的，它们是理解的钥匙，是巨大的人类拼板玩具中的各种部件，学术研究正在试图把这些部件拼凑起来；但它们很少被看作为活生生的可供选择的东西，而观察者自身可能只得到其中的一部分。

这种情况或许可以在某种程度上说明为什么许多宗教史学家对于卡尔·古斯塔夫·荣格(1875—1961)① 的工作抱有那种模糊的怀疑态度。作为一个精神病医生，他不是一个恰如其分的学者，尽管他兴趣显然广泛，能力惊人，却总是很容易把他看作为一个热中者或一个浅薄的涉猎者而不予考虑。他总的说来缺乏一个始终如一的体系，这引起别人的批评，认为他年复一年地试图释明人类心灵最深处的结构，却没有在他自己的心中整理好他所倾吐的材料。附带说一下，一个有党派偏见的解释者、他的前秘书阿尼拉·贾菲充分认识到了这一点，她写道，荣格的独特

① 荣格关于比较宗教研究有重要意义的著作收入于康普伯尔编：《荣格著作简编》(1971)，本书有一个导言及其著作的精选；福德哈姆：《荣格心理学的导言》(1956)；贾菲：《从荣格的生平与著作谈起》(英译本，1971)，以及荣格本人所写的自传(贾菲编)：《记忆，梦，反思》(英译本，1961)。

方法"并不是遵循一条直线或某种不可违背的行动法则，他也不喜欢这样做。相反，荣格是非常不一贯的，他很清楚这一点。"她认为，他相信，不一贯"比直截了当的思维更加反映了心理的真相。"① 他的术语往往是混乱的，语言学家或历史学家很难理清楚他的各种预设。他的理论不具有大家所接受的意义上的"客观性"（因而使历史学家感到忐忑不安）；但这些理论确实试图深入人类心灵的底蕴并阐明它的各种活动，它们是与比较宗教学的早期关注相一致的——尽管有一个重要的不同点。对于早期比较宗教学者来说，宗教主要是一种过去的现象，是人类发展的一个阶段，这个阶段在很大程度上已被人类超越了，然而对荣格及其追随者来说，宗教曾经是、现在仍然是当前的固有现象。诚然，宗教有其历史；但这种历史是为说明当前服务的，而不是用来充当现代的进步幻觉的一块黑暗背景。神话与象征在荣格看来并非只是一些奇品古玩，而是理解人类的极其重要的钥匙。

弗洛伊德不耐烦地拒斥宗教，他害怕——"神秘学"的——"泥浆黑流"，而荣格则不惜精力地、富有同情心地试图理解这种神秘现象，显然，二者有天壤之别。② 不过，二者的研究动力最初都出于他们在职业上对于病人的精神健康和思想健康的关注。荣格于1900年25岁时成为苏黎世的布格赫尔茨利精神病院的助理。那时他已经读过弗洛伊德的《梦的解释》一书，但弗洛伊德认为精神病总是植根于性的创伤的论点并没有说服他。他们二人于1907年会面，并于次年受G·斯坦莱·霍尔之邀去

① 贾菲：《从荣格的生平与著作谈起》，第111页。

② 在《记忆》一书中荣格谈及他与弗洛伊德的关系（第146页及其以下诸页）。他说："我把他看成是一个悲惨人物；因为他是一个巨人，更有甚者，是一个为他的魔鬼所控制的人。"（第153页）。

美国一起工作了四年多，此后荣格宣告独立，与弗洛伊德分道扬镳。这件事以及荣格后来的经历众所周知，我们没有理由在此重复一遍。不过，应当知道一下荣格对于宗教的象征说与神话学的兴趣产生发展所经由的几个阶段。①

荣格访美之后，大约是在1909年，对神话学产生了兴趣。他读了克罗伊策的《象征》(Symbolik)一书，接着以他惯有的宏伟风格，四处出击，展开研究。他后来写道，"我仿佛是在一座想像的疯人院中，开始对付和分析克罗伊策书中的各种半人半马的怪物、居于山林水泽的仙女、男女诸神，就象它们是我的病人一样"。②他由此而发展出许多独立的研究领域，但所有这些领域都为他企图透过有意识的心灵的表面、看穿心灵底层各个区域的愿望系于一起。例如，某些病人的各种梦-范畴与古典神话中的各种梦-范畴之间的惊人相似给他留下了深刻的印象，于是他顺着这些线索去谈论一种位于"意识"之下的"集体无意识"，"意识"(在想象中)预定要修饰和控制这种"集体无意识"。正是为了对这种'集体无意识'有一种较完全较恰当的理解，使得他去研究一度在官方看来是声名狼藉的诺斯替教的世界，后来又去研究它的中世纪等价物"炼金术"。③炼金术士用各种象征进行交谈，荣格感到必须努力去揭示它们的意义：

> 我不久就看出，分析心理学以一种最古怪的方式与炼金术相一致。炼金术士的经验在某种意义上就是我的经验，他们的世界就是我的世界。当然，这是一个重大的发现：我

① 见《记忆》全书(福德哈姆编)，第69页及以下诸页。

② 《记忆》，第162页。

③ 关于荣格对炼金术的研究，请参阅贾菲的《从荣格的生平与著作谈起》一书，第46页及以下诸页。

偶尔碰见了历史上的与我的无意识心理学极相似的东西。有可能与炼金术相对照、以及在理智的链条上可以不间断地回溯至诺斯替教派，使我的心理学有了真义。①

因此，对荣格来说，炼金术是对于意识世界的一个必要的补充和补偿；在某种意义上，炼金术是梦的一个历史上的原型，充满了有意义的象喻(Imagevy)。

因此在荣格的理论中，有意识的思想与无意识的思想存在于一种互补的关系之中，而精神的健康在于保持二者的平衡。不过，这种平衡不是一种伙伴关系。毋宁说，其实质是意识对无意识的识别、承认、和控制。没有这样一种识别，无意识就常常会以各种无法预言的和无法控制的方式闯进意识中来。荣格把这种识别和接受的过程叫做"个性化"，它是"…一个人借以成为一个心理上的'不可分'(in-dividual)亦即一个单独的、不可分的统一体或'整体'的过程"，是"实现'自我'(selfhood)"的过程。②

但意识与无意识的这种冲突必然只能以一种含糊的谜一般的方式通过精心制作的象征表示表现出来，荣格发现，这种冲突的痕迹在人类的'神怪故事'(Geistesgeschichte)中处处可见。除了光明与黑暗、东方与西方、阴与阳等大家都接受的象喻之外，荣格自已设计了一些新的象喻。不过，由于篇幅关系，只能提一下其中最重要的二个象喻(在很大程度上这是考虑到过去的思想史)'存在于女性无意识中的男性原则'(animus)与'存在于男性无意识中的女性原则'(anima)。简而言之，animus与anima分别是女人和男人中的无意识；二者的表现都是靠不住的；但

---

① 《记忆》，第205页。

② 《记忆》，第395—396页。

它们把象喻从'无意识'传送给有意识的思想，当得到控制时，它们对于人的个性化是必不可少的。当不受控制时：

……这个'无意识'的喉舌即 anima 的暗示，能彻底毁了一个男人。归根到底，决定性的因素总是'意识'，它能理解'无意识'的各种表现并且对它们采取某种态度①

在这方面还值得指出的是，荣格尽管想要把东方文化的洞见融合在他对于西方人的状况的理解之中，却对于任何只是模仿东方的尝试忧心忡忡。概而言之，"东方的智慧"（无意识）必须完全为西方的思想（意识）所吸收和控制；这是个性化过程的另一个方面。②

1920 年左右的时候，荣格已经用中国道教经典《易经》（变易之书）的神谕体系作了一些细心的实验。正是在此时他遇见了曾发表过这本书的一种版本的德国传教士和汉学家里哈德·维尔黑尔姆，并发现他是一个思想盟友。荣格后来写道，"他具有无偏见地倾听一种外国思想的启示的天赋，并且能够非凡地达到神入的地步，这使他得以让欧洲了解中国的思想宝藏"。③结果，荣格与维尔黑尔姆合作翻译了一部中国的炼金术书籍《金花的秘密》（1930），并且加有评注。附带提一下，正是这个合作，使荣格后来对炼金术产生了热情，而且，这本书本身及其内容一直被称为荣格学说的奠基石之一。此后，他又与印度学家海因里希·齐默（1890—1943）及古典学者考罗利·基耶伦尼（1897—1973）进行了友好的合作，从而产生了阐述荣格的成熟立场的最广为流传的著作之一《Einführung in das Wesen der mythologie》

① 《记忆》，第187页。

② 维尔黑尔姆和荣格：《金花的秘密》（1962），第128页。

③ 《记忆》，第375页。

《1941；英译本《神话学导论》，1951）。

这些领域各自产生了一个"原型"——它是'意识'与'无意识'的统一的一种象征，是个体与把个体包含为自己的一部分的宇宙二者之间的一种联系。每一个领域实际上都是'自我'的一种象征。金花这种象征来自中国；儿童这种象征来自古典文化；'圆圈'（mandala）这种象征则来自印度。在此简单地谈一下最后一种象征，这不会是不恰当的。

'圆圈'（或yantra）是一种尤其可见于印度传统和佛教传统的几何图案，它是一种结合体，由对称地排列在一个中心轴周围的各种圆形、正方形和三角形构成，用来象征宇宙，既象征宏观世界（Brahman），也象征微观世界（ātman）及其组成部分。荣格举了许多例子，说明这类图案曾自发地出现于病人的梦和幻象之中；病人们通常不理解这类图案，但他坚持认为，这类图案的出现常常伴随着平静和和谐的情感。这种象征表示可以是很复杂的，也可以是比较简单的，但荣格总是把它解释为一种追求个性化和内在目的的奋斗。①

尽管这些象征很重要，但却是在神话领域中，荣格的心理学与比较宗教学彼此才最为接近，不过它们也有不同之处：典型的比较宗教学探求神话在人类过去的历史中所起的作用，而荣格则探索神话在人的当前生活中所起的作用。神话是介于无意识的认识与有意识的认识之间的自然而必不可少的中间阶段，它用语词表达了各种伟大的象喻和象征以及原型，从而把它们带入了意识领域。（反之，在梦中它们较少地用语词表达出来而较多地直接显现出来。）原型是构成梦和神话的部分材料——它们是一些从"集体无意识"的深处涌现出来的伟大而强有力的

① 福德哈姆：《荣格心理学的导言》，第65页及以下诸页。

象征，能够在某种程度上使个人走出时间而进入无时间性。正如米尔恰·伊利亚德说过的那样：

荣格的原型世界很象柏拉图的理念世界，因为原型是非个人的并且不参与个体生命的历史性‘时间’而参与种类的‘时间’——甚至是有机体‘生命’自身的‘时间’。①

因此，原型是属于“集体无意识”的样式或象征，但它们能进一步使象征或偶像显现于有意识的心灵之前。我们已经说过，它们还引起了梦与神话。荣格总结道：

在梦中，正如在精神变态的产物中一样，存在着许多结合体，人们只能在神话的观念联想中发现类似于这些结合体的东西……假如彻底的研究已经表明，在大多数这类情况下它实质上只是遗忘了的知识，那么，医生就不会自找麻烦去对各别的类似物进行广泛的研究……〔但由于这种预知常常被排除，就有必要假定〕……我们必须探讨独立于一切传统的‘土著的’信仰复兴，因此，“形成神话的”各种结构性成分必定存在于无意识的心灵之中……神话是对前意识的心灵的最初揭示，是对无意识的心理事件的不自觉的陈述……一个部落的神话是这个部落的现有宗教，宗教的消失无论在哪里，甚至在文明化了的人中间，都总是一场道德的大灾难。但在心灵的隐秘偏僻之处，宗教是联结于一种心理过程的极其重要的一环，这种心理过程独立于意识并且在意识之外。②

---

① 伊利亚德：《神话、梦和神秘》（1968），第54页。
② 荣格和凯伦耶：《神话学导论》（1951），第99页，101—102页。

对于荣格的看法，学术界的反应多种多样。语言学家们和"纯"历史学家们几乎完全不理会他的工作，并且指责他在作"诺斯替教的思辨"，或者更糟。社会学家则把他的关注看作是边缘的东西，虽然他们常常可以从这些东西的较为准确的知识中获得益处。但任何人，只要他体验到了宗教'原基'(Anlage)的任何一个方面，或体验到了由现代文明的压力引起的人的完整的崩溃或甚至是人格本身的分裂，就不能不至少对荣格理论的大概轮廓怀有某种认可的感觉。在笔者看来，努力对宗教求得一种真正的内在的理解的学者，较之那些自以为不带偏见的荣格的同事看来是"荣格主义者"而言，总在更大程度上是一个"荣格主义者"。即使这个学者在自己非常熟悉的某些学术领域内认识到荣格的局限性，看来也完全可以这样说。荣格并非也不可能是他所涉及的每一个领域内的专家。但是，专家们写书的目的不正是为了指导那些才能比他们自己少的人吗？不正是为了开辟道路以达到比他们本人要作出的评价更进了一步的评价吗？

同时必须承认，荣格的理论对于精神不正常的人和浅薄的涉猎者来说会产生并且确实具有一种不幸的魅力。不过，看一看那些在不同程度上受到荣格的影响的学者们，比较为含糊的联想要有价值得多。最后，我们可以同意让·德·弗里斯的见解，"重要的是，荣格的推理赋予了'无意识'以较大的意义，并且认为宗教是一件头等重要的大事。宗教不再被看作是一种精神疾病，而被看作是一种用不朽的象征表述出来的古老而神秘的生活经验和工作经验。"① 我们不能不对这种认识表示感谢。

*　　　　*　　　　*

比较宗教学领域中有许多专业学者对于荣格的看法感到犹

① 德·弗里斯:《宗教研究》(英译本，1967)，第146页。

豫，某些人认为这种看法是错乱的，其中一个原因很可能是由于荣格本人在这个领域中似乎不是专业人员。事实上荣格读过的书和吸取了的东西比许多专业人员要多；但他并没有担任过这个学科的教职——许多年来，尽管有一些例外，担任教职是在欧美的著名大学中赢得学术地位的唯一道路。

之所以引起了上述的想法，是因为我们现在必须来看一下这种常规的一个重要例外——本世纪比较宗教研究的一个重要的超专业之外的论坛，亦即自 1933 年起在瑞士举行的一系列“埃拉诺斯会议”。我们记述这些会议，主要是因为，它们实际上是由荣格及其追随者们接办的，并且变成了一个重要的荣格派论坛。但这些会议在事先计划时并非以此为目的。事实上它们最初是一个孤独而卓越的妇女设想出来的。

当第一次世界大战刚结束、‘深层心理学’(depth-psychology)开始成为现代人的一种新的魔方时，在马乔列湖畔的阿斯科纳居住着一位新近丧偶而过早地孀居的奥尔加·弗罗贝-卡普泰因夫人。这位夫人很富有，并且喜好想象，因此想要用自己的时间和金钱来做一些有益的事情。也许是巧合，那时她正在接受心理分析。总而言之，她梦想着她应当把自己的钱财贡献给某种有益的事业，这种事业最好是与心理分析联系在一起。她尤其想用自己的房子做些有益的事情。于是她在自己的领地上建立了一个会议中心，打算把它用作一个研究问题的交谊中心。但为谁所用呢？

1933 年夏，她邀请了许多学者去她家聚会。接受邀请的人有C.G.荣格，印度学家海因里希·齐默和瑟德布洛姆的信徒弗里德里希·海勒。翌年马廷·布伯也加入了这个团体。自那时起，这个团体的名称和命运定下来了。起初这些讨论会没有特定的名称，但后来鲁道夫·奥托提出了‘埃拉诺斯’(Eranos)

这个名称——‘埃拉诺斯’是一种每个参加者都要提供自己的捐献的聚餐会，在别处又叫做“家常晚餐”或“雅各的聚会”(Jacob's join)。参加埃拉诺斯聚会的成员们一致同意，聚会的宗旨应当在于最充分地发挥理智的能力，来探讨在思想上具有重要性的问题。当然，不应当存在任何专业上的隔阂或私人的隔阂。

讨论会的参加者们认为，他们的首要任务是建立一个东西方思想能够会合在一起的共同场地，与此相关，在荣格的发动下，学者们对深层心理学进行了第一次有意义的探讨。荣格在1933年的会议上就个性化概念的问题作了发言，但结果他在讲演中却首先谈到了原型的象征表示问题，此后又谈了炼金术的象征。埃拉诺斯讨论会并没有打算成为一种荣格派的秘密会议；然而，这些会议事实上确为荣格的个性及其理论所支配。1938年之后，讨论会开始探讨原型的问题，这一点就更加明显了。

〔伊拉·普罗戈夫写道〕埃拉诺斯会议决不是用来探讨荣格的原型理论中的一些专门构造的，但一般说来，原型的观念在整个埃拉诺斯会议上所讨论的人类生活的概念中占有中心地位。①

米尔恰·伊利亚德在许多地方赞赏地提到了荣格的开创性的影响。例如，他写道：

由于荣格揭示了‘集体无意识’的存在，对于那些古老的宝贵财富、神话、象征、以及古代人性的形象的探究开始类似于海洋学和洞穴学的技术……同样，由于深层心理学

① 普罗戈夫：«在埃拉诺斯聚餐会中»，第15页。

家们发展起来的技术，古代的精神生活方式，埋葬在‘无意识’的黑暗中的“活化石”，现在变得能够予以研究了。①

这正是荣格指导下的埃拉诺斯会议的宗旨——普罗戈夫称之为“一个逐渐增长起来的深入心灵底蕴的运动”。

因此，埃拉诺斯会议的意义主要在于，它能把各种各样的专门知识集于一个目的之下。不过，这种目的并不仅仅是为了得到发现的乐趣。荣格是一个医生和治疗者；而埃拉诺斯会议的宗旨则总是在改进。假如你愿意，可以把人类看作一个复杂的人性记录；但这个记录必须小心对待，因为它是如此容易破裂：不偏不倚和客观性不论用心多么良好，总是不够的。

我们在这儿不能用更多的篇幅来论述埃拉诺斯会议，而只能指出，《埃拉诺斯年鉴》(Eranos-Jahrbuch)(1933)及其以后每年发表了埃拉诺斯会议的活动记录，这使它成为比较宗教研究者的一个引人注目的资料来源。就英语国家而言，尤其是因为约瑟夫·坎贝尔编辑了英译本《埃拉诺斯年鉴论文集》(六卷本，1954—1969)。最后，或许值得指出的是，埃拉诺斯会议参加者的名单看来是比较宗教学的一份名人录，上了这份名单的人实际上包括有：马廷·布伯，约瑟夫·坎贝尔，让·达尼埃卢，米尔恰·伊利亚德，埃尔温·R.古迪纳夫，弗里德里希·海勒，E.O.詹姆士，C.G.荣格，考罗利·基耶伦尼，格拉迪斯·范·德·莱乌，埃里希·诺伊曼，拉法埃莱·毕塔佐尼，劳伦斯·范·德·波斯特，保罗·雷丁，C.A.F.里斯·戴维兹，格斯霍姆·斯霍伦，D.T.苏楚基，保罗·蒂利希，吉乌塞珀·图基，R.C.蔡纳尔和海因里希·齐默。

*　　*　　*

① 伊利亚德：《在埃拉诺斯聚餐会中》，第4页。

令人遗憾的是，本书不可能对这些学者的贡献分别作出评价，甚至不可能考察他们在不同程度上对于荣格理论的依赖。诚然，他们之中有些人对荣格的依赖可以说是不足道的；但我们也已指出了其他一些人是荣格的合作者（基耶伦尼、齐默）。在剩下的人中间，我们可以提到：埃尔温·诺伊曼，尤其是他的专题著作《伟大的母亲》(1956)一书很有力量；南美小说家和探险家劳伦斯·范·德·波斯特，他的许多著作，其中包括《内地的历险》(1952)和名著《非洲的黑暗的前夜》(1955)，都深刻地表现了"荣格主义"主题；约瑟夫·坎贝尔；以及米尔恰·伊利亚德。

美国学者约瑟夫·坎贝尔（生于1907）多年来一直是承继荣格传统的比较宗教研究者的主要代表。他勤奋惊人，事实上他试图对神话完全作荣格主义的解释，这种企图尤其可见于四卷本的《上帝的假面具》(1959—1968)：《原始神话》，《东方神话》，《西方神话》和《创造的神话》。坎贝尔在这些书中颇有点仿照弗雷泽的做法，他到处搜集神话传统材料，并把所有材料编织在一种样式之中，这种样式看来有点过分整齐，但它累积起来的影响却是不可否认的。在这种场合，选用引文特别令人反感，但我们还是可以只补充二段引文，以表明坎贝尔的确信和他的风格。

坎贝尔相信，现代世界的状况已使得人们不可能对过去进行划分和分离——也不可能对过去作片面的理解。他写道：

普罗米修斯、约伯、闭眼坐着的佛陀、以及睁眼四处走动的圣人——他们分别代表了人类理性和尽责的个人、超自然的启示和上帝统治下的一个真正的社会、瑜伽论者在内心的巨大虚空中的滞留、自发的与天地之道的一致——已从四个不同的方向走到一起来了。现在是十分冷静地既看到它们各自的幼稚，也看到它们各自的伟大，对它们既不

要迷恋也不要鄙弃的时候了①

它们的会合产生的东西不亚于创造了一种世界文化和一种世界意识：

……在过去，每一种文明都是它自己的神话的载体，其发展特征在于，它的主导人物不断地对其神话作进一步的解释、分析和阐明，在这个现代世界中，情况同样如此——当前，科学在各个实际生活领域中的运用已融化了一切文化的界线，因而任何独立的文化不再能够得到发展——各个个体是他自己的神话的中心，就此而言，他自己的可理解的特征是'人化的上帝'，可以这么说，这个上帝就是他根据经验不断探索的意识要寻找的东西。②

这是一种很危险的探索；但收获却可能是有限的：

在这些墙外面，在未经探查和绘了图的森林之夜，上帝的狂风直接刮向那没有防护的探索的灵魂，纷乱的道路可能是通往发疯的路。不过，这些道路也可能是通向——如中世纪最伟大的诗人之一所指出的——"那会形成天和地的各种事物"的路。③

* * *

米尔恰·伊利亚德于1907年生于罗马尼亚。他早年研究哲学、并以哲学家的身份于1928年来到印度，在加尔各答大学的达斯古普塔指导下学习。他在印度度过了四年，其间曾在里希

① 坎贝尔：《东方神话》(1962)，第33—34页。

② 《创造的神话》(1968)，第36页。

③ 《创造的神话》，第37页。

凯什住过六个月，学习和实践瑜伽理论。1933年他以一篇论瑜伽的论文在布加勒斯特大学获哲学博士学位，此后一直在那里工作至1940年。战争年代他在葡萄牙和英国的外交机构中度过，1945年成为巴黎大学的客座教授。1957年他成为芝加哥大学的'功勋教授'（Distinguished Service Professor），至今他仍在那里执教并享有这种地位。

他的著作出版史具有一种独一无二的复杂性。第二次世界大战之前，他主要用罗马尼亚文进行写作，而后主要用法文进行写作；他的大部分最有名的著作事实上都译自法文。关于这些著作我们可以提到的有：《永恒复归之神话》（1955，此书后来以《宇宙与历史》为书名重印，1959），《比较宗教学的各种模式》（1958），《瑜伽：不朽和自由》（1958），《神圣与渎神》（1959），《神话、梦与神秘物》（1960），《象喻与象征》，（1961），《锻炉与熔炉》（1962），《萨满教：古代的出神技术》（1964），《摩菲斯特与两性人》（此书还以《二与一》为书名出版，1965），《探求》（1969），《查勒摩克西》（1972），和《澳大利亚宗教：导论》（1973）。1969年出版了一本由约瑟夫·M·基塔加瓦和查尔斯·朗编撰的重要的'纪念文集'，书名为《神话与象征》；这本文集除了收有一些这类书通常会有的一般性论文之外，还收有一些很能说明埃利亚德在罗马尼亚的经历的文章，要不是这些文章，这方面的情况由于文字的隔阂是很难知道的。

象弗雷泽一样，伊利亚德也是一个广泛涉足于宗教领域的学者。他的最专门性的著作是研究瑜伽的两本书《瑜伽：不朽与自由》（1958）和《Patanjali与瑜伽》（1969），以及一本影响深远的专著《萨满教：古代的出神技术》（1964）；也许还包括他步荣格的后尘研究冷僻的炼金术的专著《锻炉与熔炉》（1962）。瑜伽和萨满教不论看来多么不同，却不是两个不同的领域，而属于一个领

域。假如瑜伽训练的目标是对于'定'(Samādhi)的体验，那么，就难以实事求是地认为，它不同于一种出神的"失神状态"——不论随后对它作出什么神学的或形而上学的解释。同样，萨满的经验和作用的核心是萨满(往往还有其他一些人)借以也能进入失神状态的一条列手段和技术。不论是瑜伽还是萨满教，其实质都是要进入这样一种状态，在这种状态中，时间消失了，历史变得没有意义，只剩下māyā或lilā，在这种状态中，个人面前似乎出现了永恒与精神生活。

对于伊利亚德来说，人们之所以要想理解和解释这些"古代"技术，不仅仅是出于好奇。毋宁说，这种愿望是个人面对西方的思想传统及其强制性的历史主义而生的部分反应，它与荣格和列维-斯特劳斯的类似尝试是相一致的。

但伊利亚德象荣格一样，坚持以西方思想传统为背景作一种理智的解释。对于"古代的"各种传统的理解丰富了西方思想传统；但一个人不必因此而使自己古代化，或因此而东方化。有一个评论家曾提到伊利亚德，认为在罗马尼亚学者中，他是：

> ……第一个对它〔印度〕有直接经验而又完全知道不应消融在它之中的人。印度并没有淹没他的工作和他的思想；它只是滋养了他的工作和思想……①

我们可以把上面这段话与伊利亚德自己的(许多陈述中的一段)陈述相比较：

> ……西方文化假如鄙视或忽略与其他文化的对话，就

① 《神话和象征》，第345页。

将面临走向一种导致绝嗣的地方主义的危险。解释学是西方人对于当代历史的召唤的反响，是西方人对于西方不得不(也可以说：被判处)与“其他”文化价值遭遇并与之对抗的反响——它是唯一可能的明智的反响。[①]

要在伊利亚德的著作中寻找一个关键性概念，这无疑是冒险的举动；但它的著作始终贯穿着一种对于时间和历史的深沉的关注，这种关注常常近似于一种困扰。[②]他似乎总是觉得，西方人的历史主义是无法容忍的，他在研究古代思想的各种价值时曾试图进入一个为无时间性信仰所统治的世界，这种对于无时间性的信仰一方面基于瑜伽师和萨满的出神经验，另一方面基于那些每年重复的和季节性重复的宗教仪式和节日，古代人曾试图借助于这些宗教仪式和节日与时间的推移达成妥协。尤其在他的最著名的“永恒复归”的理论方面，必须记住伊利亚德与西方文化的不稳定的关系，事实上，他为进步、进化、历史、以及要充分利用每时每刻等观念所困扰。

我们可以试图把伊利亚德的理论作如下概括：犹太-基督教传统的人与“古代人”适成对照，犹太-基督教传统的人感到自己置身于一个不断前进的过程之中，他可以屈从这个过程，也可以不屈从这个过程，而“原始人”则不断试图返回到“虚构的万物开端之时刻”，[③]以此来局限自己。例如，每一年的新年都是“从头开始恢复时间的过程，亦即，重复宇宙的起源”；在转变的时刻，“虚构的始于混沌的过渡时期便重复”出现。[④]伊利亚德以弗雷

---

① 伊利亚德：《神话、梦和神秘物》(1968)，第10页。

② 至于对伊利亚德的“永恒复归”的理论的批评，请阅布兰登：《历史、时间和神明》(1965)，第65页及以下诸页。

③ 伊利亚德：《宇宙和历史》(1959)，第XI页。

④ 同上书，第54页。

译的方式提出了大量材料来支持他的陈述；他接着说：

> 尽管它们的表达方式不同，但所有这些手段或更新〔宗教仪式，献祭等等〕都趋向于同一个目的：消除过去的时间，并借助于对那一时间的不断回归，借助于宇宙起源活动的重复而取消历史。①

从这个角度去看，对于古代人来说，万物时时刻刻都在不断地更新，并且，他因此而从对于时间推移的恐惧中摆脱出来，因为时间本身不断地在更新。

在这种"永恒重复"的模式内，出现了一种深一层的荣格主义的模式：

> 假如宇宙的所有时刻和所有情形都在无限地重复着，那么，归根结底，它们的迅逝是显而易见的；在无穷的种类之下(Sub specie infinitatis)，所有的时刻和所有的情形都保持静止不变，从而获得了本体论等级的原型。②

这样看来，古代人似乎在实践他的各种原型，与之相反，现代人则与他的各种原型发生了冲突，由此产生的种种后果(按荣格的观点来看问题)是人人都能清楚地看到的：各种无谓的和自我欺骗的进步说；拒绝或至少是不能够与恶的问题或恶的各种表现妥协；愚昧的乐观主义与自我毁灭的悲观主义并存，二者往往都为同一个观念所滋养(科学之虚构是最好的例子)。伊利亚德想要知道，人如何能够忍受对于时间和历史的恐惧？在某种程度上人是靠着用原型的重复解释这一切来忍受这种恐惧的——虽然这也许是一种不合理的理智主义：

---

① 伊利亚德：《宇宙和历史》，第81页。

② 同上书，第123页。

……借助于这种看法，千百万人能够一代又一代地忍受巨大的历史压力而没有绝望，没有自杀，也没有陷入精神的贫困，这种精神贫困总是带有一种相对主义的或虚无主义的历史观。①

所以，总的来说，“古代”人与“现代”人完全可以进入某种形式的对话，这种对话对二者来说都是有益的，虽然对于一个寻找他的失去了的灵魂的西方人来说，这种对话会收到更好的结果。显然，这就是“埃拉诺斯聚餐会”的主题。它是范围广阔的临床深层心理学，它最终证明了，宗教史（或比较宗教学）作为一种新的人道主义是合理的。

〔伊利亚德在另一处写道〕迟早，我们必定会开始不用今天的经验主义和功利主义的语言（这种语言只能探讨社会、经济、政治、环境卫生等各种可分类的实在）而用能够表达人的各种实在和各种精神价值的文化语言来与“其他人”——传统文化、亚洲文化、和“原始”文化等的代表——进行对话。②

也许，认为荣格至少给伊利亚德的那种语言提供了一部分语法，这不会太牵强；比较宗教研究为那种语言提供了词汇；不过句法却是伊利亚德自己的东西。

*　　　*　　　*

在结束“深层—心理学”对于比较宗教研究的直接或间接的影响这个论题之前，最后可以提一下人类学中的一个有关的

① 伊利亚德：《宇宙和历史》，第52页。

② 伊利亚德：《在埃拉诺斯聚餐会中》，第8页。

思潮，亦即"结构主义"思潮。[1]在这方面笔者打算仅仅提一下方法问题：结构主义者至今为止对宗教本身几乎不感兴趣；但他们对神话却付出了很大的注意力，这是结构主义的特色之一，因而他们触及了长期以来与比较宗教学有联系的一个课题。[2]

粗略地说，结构主义的技术是选取一个神话（或以任何其他形式表现出来的这类人类信息）并对它进行分析，以求揭示出制造这种信息的单个或多个人的思想活动方式。它的主要倡导者是法兰西学院的克洛德·列维-斯特劳斯（生于1908）。象伊利亚德一样，斯特劳斯也受到深层-心理学的影响，这种影响至少使他完全接受了下述见解：人类心灵是完全独特地在一种下意识的层次上展开活动的。他写道，人类学家的目标是"……超越意识、超越人们具有的永远变换着的各种心象，去把握'无意识'的全部可能性"。[3]人类学家可以以研究人的有意识的心灵为开端，但他要逐渐地越来越深入地走进"下意识"的隐秘的偏僻之处，并要在这个过程中从特殊的东西过渡到普遍的东西。

> 假如如我们相信的那样，心灵的无意识活动在于把各种形式强加于内容之上，假如这些形式在根本上对于所有的心灵——古代人和现代人、原始人和文明人——来说都是一些同样的东西（语言的象征功能研究非常显著地表明了这一点），那么，为了获得可以充分解释其他制度和其他风习的原则，其充分必要的条件就是，把握支撑着各种制

---

① 夏普：《结构人类学》、载于科克斯和戴森编：《二十世纪的精神》第3卷（1972），第185页及以下诸页。

② 新近有关神话的著作（大多数属于编纂范畴）有：米德里顿编：《神话和宇宙》（1967）；基尔克：《神话及其在古代文化和其他文化中的意义和功能》（1970）；马伦达编：《神话学》（1972）；希比奥克编：《神话：诸家论丛》（1972），以及菲尔德曼与理查德森合编：《现代神话学的兴起》（1972）。

③ 列维-斯特劳斯：《结构人类学》（1963），第23页。

度和各种风习的那种‘无意识’的结构，当然，这需要进行足够深入的分析。①

所以，这种探求结构的意图与荣格、坎贝尔、伊利亚德的工作和埃拉诺斯会议的活动所意味的为我们所见的东西是类似的。这里面隐含着对于现代西方文化的批判；隐含着试图与另一个较少腐败了的社会的成员们发生相互同情的关系的尝试，也许这种尝试是为了衡量西方人的损失程度。当然，荣格的目的超过了这一点，它要试图做恢复、重建和复兴的工作；而结构主义者似乎多半只是想要理解。

列维-斯特劳斯的著作非常复杂，难以为人消化吸收，除此之外，研究“宗教”课题的结构主义著作还有E．R．利奇的《神话起源与其它论文集》(1970)，以及G．S．基尔克的《神话：它在古代文化和其他文化中的意义和功能》(1970)。不过，迄今为止结构主义对于比较宗教学几乎没有发生全面的影响。

*　　　　*　　　　*

在这一章中我们试图同意："深层-心理学"对宗教研究产生了直接的或间接的影响。间接的影响是相当大的；反之，直接的影响则很有限，这是由于心理学家难以使别人相信他们在宗教研究方面也是专家，并且也由于他们使用了从多种多样的资料来源中接受通常未经检查的第二手材料的技术。尽管如此，他们的意图是很值得敬重的。

下面我们要考察宗教现象学，这使我们进入了一个学者的领域和学者的团体，这个团体中的某些成员曾受到荣格的很大

① 列维-斯特劳斯：《结构人类学》，第21页。

影响。但不论他们是否准备承认这方面的影响，他们为了理解宗教进行了深入的探求，这种探求远远超出了纯粹的历史主义。在这个意义上，现象学家们也是埃拉诺斯聚会的参与者。

# 第十章　宗教现象学

由于欧洲和美国在战后不久面临的种种困难，学者们对于比较宗教研究的材料所采取的态度在许多方面较之本书考察的最初时期人们通常或者也许可能采取的态度来说，是更为小心谨慎并且确实更具有批判性了。但这些困难也带来了不幸的后果，它们扩大了具有不同倾向和气质的学者之间已经存在的鸿沟。在这个鸿沟的一边是各种专家——历史学家、语言学家、考古学家和其他的专家——他们对于从他们所掌握的材料中综合出一种体系几乎没有兴趣。在这个鸿沟的另一边是另外一些人，他们认为，时代要求某种新的努力，要求对宗教的总的本性和本质获得一种整体的理解，并在这样做的过程中利用历史学术成果中的一些更为精确的方法和发现。此时人们感到，尤其是由于战争年代造成的创伤，要获得这样一种理解，近代闻名的宗教直线进化假说确是一个障碍，因为它把如此多的不同性质的价值判断强加于材料之上。相反，人们在寻找一种方法，这种方法会消除这类价值判断，允许信仰者自己来清楚地发表意见，从而对于宗教在人类生活中的作用作出一种客观的估价。因此，一方面，专家们各自在自己的独特领域中继续深入细致、富有成效地编撰各种刊物，并且继续在各种各样的课题上写出必不可少的专题性研究，另一方面，有一小部分学者，主要在荷兰和斯堪的纳维亚，开始研究现已称为“Religions Phänomenologie”即“宗教现象学”的方法的可能性。

我们会看到，这种方法并不是新的东西，至少从十九世纪八十年代以来它就一直为人们所知；它的最初形式也并不特别引人注目，只不过是宗教史的一种“主题性补充物”(a thematic-counterpart)。但在两次大战之间的那些年代中，有人开始为它疾呼。其中最重要的主张是，它通过对各种宗教现象进行一种尽可能不受各种价值约束的自由考察，为理解宗教，为把握宗教的本质，提供了一条途径。

荷兰学者格拉迪斯·范·德·莱乌的《宗教现象学》(Phänomenologie der Religion，英译本书名为《宗教的本质与现象》，1948)一书于1933年出版了。这标志着宗教现象学有了较新的形式，它是这门学科的第一个真正的重大事件。自从这本书问世以来，“宗教现象学”这个词已逐渐在某种程度上风行起来，事实上，这个词在一些方面已占据了曾为较陈旧的词“比较宗教学”所据有的那种地位。不过，这个标签远非是一种说明，同时，只是使用这个词的形式却不进一步阐明其意义，将是不明智的做法，因为就连使用这个术语、并声称这种方法适用于其研究的学者们，对于这个术语的确切定义也不总是很有把握的。此外，似乎到处都流传着的一般印象是：这个术语的意思不过是“有同情心的宗教研究”——这种看法并不错，但却很不充分。事实上，这种新的方法是由几个独立的组成部分构成的，我们在考察其比较杰出的一些代表的研究之前，先来扼要地考察一下其中的一些组成部分。

*　　　　*　　　　*

我们曾提到，十九世纪晚期的学者试图从起源的方面去理解宗教的“本质”或“本性”。即便在那时候，那也并非探讨这个问题的唯一可行的途径，虽然那种途径证明，它在当时最能吸引事

实上为历史方法的某种形式所支配的“科学的”头脑。十八世纪晚期与十九世纪初期的哲学家们，尤其是黑格尔，考察了另一种可供选择的途径。黑格尔的最终目的是要辨明隐藏在差异背后的统一性，是要对隐藏在许多宗教现象背后的宗教的唯一本质获得一种理解。在他之前，康德就已使用了“现象”这个术语(它源于希腊文 to Phainomenon，意即显示自身的东西)来描述经验材料。他接着把现象与“本体”(物自体)相对照，“本体”意即据其自己的本性而存在的对象和事件，它们独立于我们的感知能力对于它们的发见。黑格尔进而在其第一本主要著作《Phänomenologie des Geistes》(精神现象学，1806)中断言，人们能够由心灵经验实在的方式而认识作为自在之物的心灵。或者，换一种有点不同的说法，人们能够通过对于表象和表现(Erscheinungen)的研究而到达本质(Wesen)。

格拉迪斯·范·德·莱乌认为，宗教现象学在那个时期就已存在，尽管不以此为名。事实上在十八世纪晚期，就有一些学者为了试图理解宗教的内在本质而对宗教现象进行分类。范·德·莱乌提出，现象学的路线可以追溯至德·布罗斯院长和《物神崇拜》《Le Culte des dieux fétiches》(1760)一书，尽管这样说似乎有点牵强。在别处他还以哥廷根的克里斯托夫·迈纳斯为第一个现象学家，其依据在于下述这段论述：

> 由于不可能描述包括所有各种宗教在内的一套历史，或至少这样做是不可取的，因此宗教史学家的做法只能是把已知的一些宗教，尤其是多神教，分解为它们的组成部分……而后看一看，古代流行的一些宗教的各个主要因素过去乃至于在现在是怎样构成的，除此之外别无选择。①

① 范·德·莱乌：《宗教的本质和现象》(英译本 1948)第 691 页。

所以，范·德·莱乌认为，迈纳斯是“第一个成体系的现象学家”，这不仅是因为他对各种各样的宗教现象进行了分类——拜物教，死者崇拜，献祭，涤罪，斋戒等等——而且也因为“他的整个态度……在原则上是现象学的”，也就是说，他试图借助于这种方法去发现宗教的本质。此外，莱乌还引证了本杰明·康斯坦特的著作，并予以明确的认可。①

根据这样的标准，还有其他一些著作也可以有资格在宗教现象学的历史上取得一席地位；但现在一般公认，实际上“宗教现象学”(die phänomenologie der Religion) 这个术语是阿姆斯特丹大学的教授、荷兰学者P.D.向特比·德·拉·索萨耶在1887年出版的一本名为《Lehrbuch de Religionsgeschichte》(宗教史手册)的书中杜撰出来的。但是，他尽管引进了这个术语，却没有为这个术语的使用提供哲学上的证明，而只是一般地论述说，宗教学(Religionswissenschaft) 的任务是研究宗教的本质和在经验上可见的各种宗教现象。② 他以肯定的态度谈到黑格尔，认为他是第一个认识到在宗教的概念方面与经验方面之间存在着紧密联系的学者，而且在后来的一段文字中指出，“就宗教现象学与人的意识有关而言，它与心理学密切相关”。③ 但在任何地方他都没有给人留下——他也不打算给人留下——这样的印象：他正在引进一种新的科学方法；他所做的仅仅是在汇集“各种宗教现象的类簇”(Gruppen von religiösen Erscheinungen)——崇拜对象，偶像崇拜，圣碑，圣树和圣畜，自然崇拜，人的崇拜，诸神，巫术和占卜，献祭和祈祷，圣地，圣时和圣人，

① 范·德·莱乌：《宗教的本质和现象》(英译本，1948)第691页。

② 向特比·德·拉·索萨耶：《宗教史手册》，第6页：“在宗教多种形式中的宗教统一性，是宗教学的前提。”

③ 同上书，第48页。

社团，圣典，教义，神话，教理和哲学，伦理和艺术。显然，最早形式的"宗教现象学"不过意味着宗教史的一种有系统的补充物，是一种把宗教信仰和宗教实践的各种成分加以文化上的交叉比较的基本方法，它反对把这些成分在文化上孤立起来、然后按年代顺序予以排列。① 为了把这种现象学与后来以同一个术语命名的更为哲理性的方法区别开来，我们可以把向特比创造的现象学叫做"描述现象学。"

非常奇怪的是，当向特比的《手册》的第二版于十年后问世时，现象学的一节被删除了。这件事在后来的评论家中引起的某种困惑，事实上可以得到非常简单的解释：向特比在使现象学那一节符合于哲学方法的要求时遇到了某些困难，于是决定用一整本书来论述宗教现象学——令人遗憾的是这本书从未问世。还有些人认为，向特比在试图把科学的客观性与基督教的献身二者满意地综合在一起时也遇到了某种困难，② 这种看法也有些道理。

* * *

向特比主要地并不是一个哲学家，而是一个神学家；他的方法在很大程度上是一种有系统的描述方法。但在十九世纪末二十世纪初以及之后，哲学家埃德蒙·胡塞尔在其大部头著作《Logische Untersuchungen》（《逻辑研究》，1900—1901）中、后来又在他的《Ideen zu einer reinen phänomenologie》（《纯粹现象学的观念》，1913）一书中，开始把一些很不同的涵义赋予

① 在最近的讨论中，尤其可以参看的是维登格伦的《宗教现象学》(1969)第1页以下；赫尔克特兰茨的《宗教现象学的目标与方法》，载《特米诺斯》1976年第6期第68页以下以及瓦顿贝格的《实在与观念之间的宗教》，载《努曼》(Nnmen)第19卷(1972，第2—3期)第128页以下。

② 哈伦卡鲁兹：《克雷默论塔姆巴兰》(1966)，第110页。

“现象学”这个术语。胡塞尔的主要观点是，哲学必须抛弃所有形而上学的预设：它必须研究它的对象究竟是什么，不应当允许任何会引起歪曲的因素介入并妨碍它达到自己的目标——对各种本质或普遍的结构作直接的分析。

胡塞尔以及他所建立的学派具有广泛的影响，但除了在一般的方法这个领域内，他对于宗教现象学的进程影响不大。[①] 宗教史学家中极少有人愿意或能够跟随哲学现象学家们进入其思想中的隐秘的偏僻地区；范·德·莱乌在某种程度上是一个例外，不过，甚至在这个例外中，也很难确定胡塞尔的影响的程度。然而胡塞尔确实为未来的宗教现象学家提供了两个重要的概念或理解原则：“悬搁”（epochê）与“本质直观”（eidetic vision）。

“悬搁”一词源出于希腊文动词 epechô——“我踌躇”。实际上它的意思是“中止”，暂停判断，从一个人的心中排除任何可能的预设。它也称之为“加括号”（Einklammerung），人们借助于它（用约翰·麦奎利的话来说）“把那些不属于普遍本质的要素‘放入括号’或把这些要素的影响拒之在外而使一个显现于意识之前的对象化为纯粹的现象”。[②] 就此而论，它的重要性在于它强调了，人们有必要避开任何种类的价值判断，有必要纯粹作为一个无偏见的、不关注真假问题的观察者“出现”在上述现象面前。

“本质直观”这个术语源出于希腊文名词 to eidos——“所见之物”，因而又有“形式”，“样子”或“本质”的含意。用现象学的话来说，本质直观是观察者察知一个情境的实质或一种现象的实际本质的能力，现象的这种实际本质既不同于这种现象曾经是

① 瓦顿贝格：《实在与观念之间的宗教》，载《努曼》第19卷（1972，第2—3期），第168页以下诸页。关系胡塞尔的一般论述，可参看利科的《胡塞尔及其现象学之分析》（1967）。

② 麦奎利：《二十世纪的宗教思想》（1963）第219页。

的东西，也不同于它可能曾经是的东西或应当是的东西。在这儿，重要的是，"本质直观"意指——并旨在于意指——主观性的一种形式。它意味着，在获得了客观的没有失真的材料的前提下，在整体上对于一种情境的实质作直观的把握。"客观的本质直观"按字义来说是一种语词的矛盾——这种情形可能引起某种方法论上的难题。①

*　　　*　　　*

数年之后，上述这些原则开始被认真地用于宗教现象的研究。与此较为直接有关的事情是，学者们更加广泛地把圣经的解释原则或解释学用于比较宗教学的材料。根本的问题仍然是解释者对于材料的理解。

恩斯特·冯·多布许茨于1914年在哈斯廷斯主编的《宗教与伦理学百科全书》上发表了一篇文章，在此文中，现代的解释学学科被追溯至施莱尔马赫，施莱尔马赫从圣经解释出发创立了一种'理解的哲学'(Philosophie des Verstehens)，他主张：

> 解释者的任务是要理解每一个单词所表现出来的作者的宗教品性，要从细节出发去看整体，并且立足于整体去领会细节的真实面目。②

这种观点显然与现象学密切相关，根据这种观点，解释学是：

> ……一门建立在一种理解的理论之上的科学…〔这种

---

① 奥克斯托比在其论文《宗教学回顾》(载努斯纳编：《古代诸宗教》，1968年版，第590页以下)一文中，极其有力地强调了这一点。

② 冯·多布许茨："解释"，载于《宗教与伦理学百科全书》第7卷(1914)，第392页a—b栏。

理论〕旨在说明，为什么一本特定的著作应当这样来理解而不应当那样去理解。①

当然，这个领域中的学者主要是做书面文献工作，当他认为自己对于手头的材料已有了充分的个人理解时，他还没有完成自己的任务。他必须进而使这些材料能为别人所理解："一个人理解了材料的决定性证明是他有能力清楚地再生这种理解"。就此而论，他必须学会比较，学会尽可能地利用可比较的材料；学者"……为了把握细节的特定意义，必须使这些细节在整体中各得其所，并把它们与尽可能多的类似事实相比较"。②

冯·多布许茨在结束其文章时还强调了解释者的工作中含有的主观成分，这也是有意义的，尽管这种强调仍然只是在充分地强调了学者有必要最大可能地利用一切可得到的材料之后。

注释是一种艺术；就注释而言，如同所有的艺术一样，它的最大的优点不是在于新颖，而是在于确然无疑地抓住了正确的东西…③

诚然，解释学在这儿被视为一种在犹太-基督教传统内使用的技术。但它的比较原则已为宗教史学派所确定，只要得到同意，在原则上它们就可用于取自任何宗教传统的材料——这一点在此之前就已开始为许多学者所发现。

特别是由于约阿欣·瓦赫的推动，宗教史中的解释学路线起先在德国、后来在美国发展起来了。我们不久还要回头论述瓦赫。但现在我们必须考察一下描述现象学的传统，这个传统为

① 冯·多布许茨："解释"，载于《宗教与伦理学百科全书》第7卷(1914)，第392页b栏。

② 同上书，第393页a栏。

③ 同上书，第395页b栏。

三个斯堪的纳维亚人——瑞典人纳坦·瑟德布洛姆，丹麦人埃兹瓦兹·莱曼，和移居国外的挪威人威廉·布雷德·克里斯坦森——所推进。

*　　　　*　　　　*

我们已相当详细地论述了瑟德布洛姆，在这儿我们可以简单地说，他在比较宗教学领域中所做的一切工作，都是旨在于深化个人对于人的信仰意志的理解。他个人偏好于对材料进行历史的探讨，而不喜爱那种与描述现象学有关的有系统的探讨，他持有一种总的来说是进化论的价值尺度。但他对后来的现象学家们影响极大。马堡大学的弗里德里希·海勒也许是他最亲近的信徒，但却是格拉迪斯·范·德·莱乌后来写道，在所有的学者中，"纳坦·瑟德布洛姆的伟大名字"最清楚地象征了现象学的态度：

> 因为，若没有他对于"显现"之物的深刻的见解和敏锐的洞察力，我们就不能在自己的领域中再前进一步；当前的现象学观点清楚地表明了宗教史中的方向性改变，而这种方向性改变是以这位思想家的名字作为其象征的。①

瑟德布洛姆于1914年发表了其主要的比较宗教学著作《活着的上帝》，同年，原先在柏林大学服务、当时任瑞典隆德大学宗教史教授的丹麦学者埃兹瓦兹·莱曼（1862—1930）发表了一本小书。那本书的书名很简单，叫做《Religionsvetenskapen》（宗教学）。书的第三部分基于早先登在《宗教的历史与现状》（第二版）中的一篇文章，题目是《Den synliga religionens: religionens fenomenologi》（可见的宗教：宗教现象学）。

① 范·德·莱乌：《宗教的本质和现象》，第694页。

莱曼把他的材料分为三个主要部分，“宗教活动”，“宗教语词”，和“圣地”。第一部分论述了巫术和宗教仪式——崇拜对象，崇拜活动，寺院和宗教节日。第二部分除了其他一些东西之外，考察了符咒和祈祷文，圣歌和布道。第三部分（于奥托之前）集中论述了与人——国王，教士，预言家，神秘主义者，朝圣者与其他一些人——有联系的神圣现象，表明了瑟德布洛姆的影响；这部分还着手考察了出神、禁欲主义等方面的“宗教（神圣）行为”，尤其是一些可转达的神圣事例（感恩祷告，各种圣事），以及与圣人和宗教社团相关的复合观念。

这是对宗教现象作出的一种极有才能的系统化，因此，当向特比·德·拉·索萨耶发行《手册》的第四版时，曾邀请莱曼撰写现象学的章节和宗教学发展史，这不会使人感到奇怪。实际上，后一项工作仅仅是扼要重述他先前的材料，只不过把简化的题目“可见的宗教”改成了 Erscheinungs-und Ideenwelt der Religion（宗教现象和宗教观念的世界）。

本世纪初，荷兰莱登大学的 C.P.蒂勒的教职为挪威学者威廉·布雷德·克里斯坦森(1867—1953)所继承。蒂勒的职位实际上本可能为瑟德布洛姆所继承，在此之前瑟德布洛姆已对蒂勒的《宗教史纲要》(Kompendium der Religionsgeschichte)作了有益的修订；但克里斯坦森是蒂勒的学生，并且在蒂勒的指导下撰写过一篇论埃及人对于死后生活的想象的博士论文，因而终于在1901年中选。此后他一直担任这个职位，直至1937年退休。

难以理解的是，克里斯坦森很晚才被公认为一个重要的现象学家。他生前在国际上并不闻名，尽管他在荷兰和斯堪的纳维亚的现象学大本营中显然备受敬重。他逝世七年之后，才由 J. B.卡曼出了他的现象学讲演集的英译本《宗教的意义》，使他的工作为英语国家所知。甚至在那时，由于这本书的导言是一个

众所周知的不妥协的基督教神学家亨德里克·克雷默写的，人们也产生过某种困惑。①

在此数年之前曾出版了一本他用本国的挪威语写成的类似的著作，名为«Religionshistorisk Studium»(宗教史研究，1954年)，在这本书中，可以找到同样重要的原则性陈述。

克里斯坦森在方法论上主要关注价值判断问题，他早年在莱登大学时就开始关注这个问题。他相信，起初学者们只是在某种程度上学会了去理解对材料作出的不成熟的判断，而进化论则使学者们认可了这种不成熟的判断。久而久之学者就会认为，他自己在学术上的预设对于理解任何宗教现象来说都是充分的。克里斯坦森坚持认为，事情并非如此；我们的预设极少如我们所设想的那样是充分的。诚然，作为第一手材料的文字资料在写下来的时候并不以外在观察者的需要为目的；但即便如此我们仍须谨慎。当找不到这类资料时，进化论者会象往常一样，用他们的理论作为支柱，而我们则不得不承认，我们对于终极的理解无能为力。不论发生哪种情况，信仰者自己对其信念的理解必须赋有绝对的优先权：

> 〔他写道〕我们决不要忘记，除了信仰者的信念之外，别无宗教的实在。我们若真想理解宗教，必须只诉诸信仰者的证言。我们从自己的观点出发形成的对于其它各种宗教

① 关于克雷默，参见哈伦卡鲁兹的«克雷默论塔姆巴兰»，还可参看瓦顿贝格前引书第145页以下。克雷默最著名的著作是«非基督教世界中的基督教信息»(1938)以及«宗教与基督信仰»(1956)。在后一著作中，克雷默写道：虽然比较宗教学按照一个逐渐上升的进化等级来排列各种宗教，但这种方法现已表明是错误的："现在，严格说来，认真的研究已达到了这么一个结论：很多宗教是不可比较的……。'比较宗教学'一语可以具有的唯一含义只是：不作评价，不排等级，而只是对比和表明各种不同宗教的独特性质和结构"(第77—78页)。

的本性或价值的看法，对于我们自己的信念来说，或对于我们自己对宗教信仰的理解来说，是一种可靠的证据；但假如我们关于另一种宗教的意见不同于它的信仰者的意见和评价，那么我们就不再是在谈论他们的宗教。我们已离开了历史的实在，而只是在关注我们自身。①

就此而论，也许有必要强调，克里斯坦森是在谈论学者对于过去各种宗教的解释，而不是在谈论宗教对话论者对于当前各种宗教的解释。但这个原则很重要。假如事情确如克里斯坦森主张的那样，即我们决无可能象其信仰者那样经验别的宗教传统（这种观点是很难与之争辩的），那么，宗教现象学家就只能乏味地承认"信仰者总是对的"——即便这个信仰者会在某个时候看来陷入了可怕的错误——除此之外，他还能够做什么呢？

根据克里斯坦森的见解，现象学家必须尊重信仰者人格的完整。切戒把他（学者）自己的价值判断强加于信仰者之上——而后却应当以完整的客观的知识和完全的理解为理想，去努力达到这个理想'不论他知道得多么清楚，这个理想是无法达到的。

诚然，我们自己的历史性的理解决不是、也决不可能是完善的；但这正是我们必须遵循的道路，不断地进行努力，力求对历史上的各种宗教力量有一个逼真的理解。每一个宗教史学家，不论其个人能力如何，都能为达到这个目标作出贡献。②

《宗教史研究》决不是一本胡塞尔派现象学的论著；但它是一本解释学著作，表明了一个宗教史学家对于在进化论的价值

---

① 克里斯坦森：《宗教史研究》（1954），第27页。

② 同上书，第28页。

判断的沉重负担下进行工作感到厌倦。或许，它还是这样一个信仰者的著作，这个信仰者关注于维护其他信仰者的完整免受学者们的无心的曲解，这些学者虽然并非不友好，却从未学会理解别人。

*　　*　　*

克里斯坦森的这本著作是在他度过了漫长的、有成果的一生之后发表的，而我们曾忽略他的贡献，他长期以来被恰当地认为是现象学家的一个元老，因此我们现在必须稍稍回头看一下。

在1925年与1950年之间，宗教现象学几乎只与荷兰学者格拉迪斯·范·德·莱乌（1890—1950）的名字和他的《Phänomenologie der Religion》（1933；英译本《宗教的本质与现象》，1948）一书联系在一起。

范·德·莱乌在许多方面都使人联想起他非常崇仰的瑟德布洛姆。他们两人都是宗教史学家和基督教神学家；又都是名人（一位是大主教，另一位是教育大臣）；他们两人都天生地富有想象力、善于体会别人的感情，这也许最终要归之于他们都有高度发达的审美能力，其中音乐起着非常大的作用。虽然这些类似之处不能无限定地予以扩大——例如，瑟德布洛姆更可以说是一位历史学家，而范·德·莱乌则更可以说是一位哲学家——但就他们两人而言，几乎都不可能以短短几句话来概括他们的工作，那些试图这样做的人已经永远地造成了各种各样的曲解。

同样，对于范·德·莱乌所受的“影响”也很难作出估计，因为他的消化吸收能力很强。不过，下列一些人对他具有影响是无可怀疑的：在荷兰，有他的老师布雷德·克里斯坦森，他（如同其他许多学者一样）是在这位老师的指导下开始成为一位埃及

学学者的，[1]还有向特比·德·拉·索萨耶；在德国，有鲁道夫·奥托，埃德蒙·胡塞尔和现代解释学之父维尔黑尔姆·狄尔泰，狄尔泰的见解在很大程度上构成了莱乌的现象学的基础。此外还应提到范·德·莱乌与新约学者鲁道夫·布尔特曼的亲密友谊，布尔特曼大力协助了范·德·莱乌的巨著（magnumopus）的编写工作，作为回报布尔特曼很可能从中得到了富有成效的激励。范·德·莱乌还承认，他应当感谢鲁道夫·奥托，纳坦·瑟德布洛姆和他的信徒弗里德里希·海勒，以及法国人类学家吕西安·莱维-布吕尔，因为自己曾受惠于他们。[2]

范·德·莱乌于1918年被任命为格罗宁根大学的宗教史教授，并且（也象瑟德布洛姆一样）在其就职演讲中探讨了比较宗教学与基督教神学的关系。他在这个演讲中强调——总的来说是用进化论的语言——必须对宗教现象达到某种形式的基督教神学的理解。莱维-布吕尔的影响在这篇演讲中尤为明显。在后来的一些年代里，特别是由于比较宗教学和哲理神学的影响，他试图对他的进化论立场有所节制。

乍一看来，这种立场在原则上与公认的理想的现象学家的态度似乎是不相容的，可以坦率地承认，在范·德·莱乌的研究中始终存在着某些对立，这些对立从未得到令人满意的解决。不

---

① 关于范·德·莱乌，参见瓦顿贝格前引书161页以下诸页。范·德·莱乌曾就克里斯坦森写道："……沉醉于这么一种既深刻又伟大的思想：生自然出于死，我到处寻觅，找到了它，并永远为这种对宗教史的热爱所鼓舞。"（«科学的忏悔»，载«努曼»1954第1期，第9页）。在这方面，注意到这一点是有趣的：瓦顿贝格认为，范·德·莱乌对胡塞尔所知甚少，而且是通过第二手材料了解的。胡塞尔对他的影响常常被夸大了。

② 范·德·莱乌把自己看作莱维-布吕尔观点的一名捍卫者。从他的«原始人和宗教»（1940）一书可以特别清楚地看到这一点。

过，在这儿试图探讨这些问题会远远超越本书的范围。然而，当一个宗教传统的献身者在探求一种理解（Verstehen）而试图越过他自己的传统的边界时，尤其当这种探求包含有对于"宗教自身"的考虑时，都要面临这个问题。

他后来写道，正是在这种探求中，他以向特比·德·拉·索萨耶和埃兹瓦兹·莱曼为榜样，试图在繁杂的宗教现象中闯出一条道路，以便对"宗教"作一个有系统的描述：

> 在这样做的时候我认识到，这种宗教现象学不仅仅在于对历史上出现的现象进行分类并开出一张目录单，而且在于一种心理的描述，这种心理描述不仅需要对宗教的实在作细致的观察，而且需要有系统的反省；不仅需要对外部可见的东西进行描述，而尤其需要只有在进入了观察者自身的生活而后才能成为实实在在的东西所产生的经验。换句话说，我认识到，当我继续从事向特比和莱曼的宏伟的但在本质上是非哲理的工作时，自己正处于伟大的现象学潮流的中心，这股现象学潮流当时正在哲学、精神病学和其他一些科学中泛滥。①

知道了这一点之后，我们可以转而简单地考察一下作为《宗教的本质与现象》一书基础的一些原则。

范·德·莱乌不仅仅是在编写描述现象学——一本关于宗教的"事情"的有系统的目录册；对他来说，现象主要地来说不是"物"：它是"'显现'的东西"（dasjenige, was sich zeigt），是"与主体有关的对象，与对象有关的主体"（ein Subjektbezogenes

① 《科学的忏悔》第10页。参见他在《历史上与现代的宗教》第4册（1897）中关于"宗教史之理解"所说的话。

Objekt und ein objektbezogenes Subjekt)。[①] 因此，现象是主体在理解的活动中与对象发生相互作用和相互渗透而引起的："现象…不是由主体产生的，更不能为主体证实或论证；它的全部本质在于它的'显现'，在于它在'某个人'面前的显现。若(最后)这'某个人'开始讨论'显现'的东西，那么现象就发生了"。[②] 他继而主张，现象学既非形而上学也非对经验实在的理解；它是"人的生命活动……它站在一边并理解显现在眼前的东西"。[③] 产生这种理解所需的条件在本质上从来没有什么不同；范·德·莱乌承认，也许我们无法知道任何东西，而只能理解极少一些东西；尽管如此，要理解一个古代埃及人在原则上并不比理解一个人的邻居更难——假定这个人了解了所需的材料。为了能够得到充分的材料，现象学家必须不断地忍受历史的修改；他写道，假如现象学打算尽到自己的本份，

> ……它绝对需要最审慎的语言学研究和考古学研究不断作出的修改…一旦…〔现象学的理解〕摆脱了语言学解释和考古学解释的制约，它就会成为纯艺术或虚幻的想象。[④]

但他强调，尽管如此，宗教现象学不仅仅是纯粹的历史学；若现象学家不去理解他手头的材料，他的工作也就完结了，但若历史学家不去理解，他仍然能够继续为别人做记载和编目工作。[⑤]

范·德·莱乌还强调，宗教现象学也不等同于神学，尽管他始终坚持自己首先是个神学家。因为神学谈论上帝，而现象学

---

① 《宗教的本质与现象》，第 671 页。

② 同上书。

③ 同上书，第 676 页。

④ 同上书，第 677 页。参考《忏悔录》，第 9 页。

⑤ 同上书，第 686 页。

家不能这样做——非常奇怪，这是出于神学的理由。因为，现象学所把握的上帝不能不或是主体或是对象，二者必居其一；而上帝既非主体也非对象。因此，虽然现象学家可以研究宗教经验（事实上也在不断地这样做），可以观察正在对神的启示作出反响（或自称在作出反响）的男男女女，但启示本身却是现象学家达不到的。正如范·德·莱乌所写的那样，“我们决无可能借任何纯粹理智的能力来理解上帝的话：我们能理解的仅仅是我们自己的回答……”。[①]这当然是一种神学的看法，它实际上要求对“上帝的话”的一个方面加以规定，根据范·德·莱乌论述现象学的全部文章来看，显然，虽然他可能不是在较狭隘的教条的意义上“从事神学”，他的整个态度基本上却是神学的（完全不涉及他对于基督教的探讨）。在此再从他的未完成的自传中选取一段能说明问题的文字：

> 我从未感到需要忘记自己是个神学家，当然，我试图使神学能够得益于现象学的方法。这确实不是为了从神学中得出一种宗教学，相反，更可取的是指出神学的方法，它在我看来是绝对自主的。然而，神学与历史学有关，因为正是历史学提供了神学的基础和出发点：启示。而现象学能够帮助神学组织各种事实，洞察这些事实的意义，发现它们的本质，然后神学才能对它们予以评价和使用，由此得出自己的理论上的结论。[②]

所以，现象学尽管就其自身而言与神学的各种评价无关，却可以看作为神学的一种预备知识。

---

① 《宗教的本质与现象》，第680页及以下诸页。

② 《忏悔录》，第13页。可参考瓦顿贝格的《实在与观念之间的宗教》，第183页。

下面这段陈述并非专门神学的东西，但在基督教传统之内，它是完全可以理解的，在这段陈述中，他把这种理解的态度概括为：

> 爱者对于被爱对象的满含爱意的凝视。因为一切理解都基于献身的爱。假如情况不是这样，那么，将不仅完全不可能对宗教现象作任何探讨，而且完全不可能对一般现象作任何探讨；因为对于没有爱的人来说，不论什么东西都不会显现出来…①

显然，对范·德·莱乌来说，行使爱与行使悬搁决不是相互排斥的。事情似乎应是这样：悬搁主要用来防止不成熟地和无理由地自称得到了真理（顺便提一下，这是现象学和神学不同的另一个地方），并且使现象学家不再需要关心宗教的起源和发展问题。宗教就是给予，而不是任何别的什么东西。因此，现象学家的全部任务便归结为下列五个阶段：

1．对现象簇族指派名称——诸如献祭，祈祷，救世主，神话等等。

2．把宗教经验引进一个人自己的生活之中，并且以同情的态度来体验这些经验——乍一看来，这一点似乎很难与现象学的目标是“纯客观性”这种主张调和起来。

3．行使悬搁，亦即，退到一边去进行观察。

4．进行澄清和理解。

5．面对杂乱无章的现实并证实自己所理解的东西。②

---

① 《宗教的本质与现象》，第684页。

② 这一重要的关系——理解与被理解的东西的证据之间的关系——在赫尔梅林克的《理解与证明》(1960)一书中得到了讨论。还可参照范·德·莱乌的神学。必须再次强调，试图不根据神学而去解释范·德·莱乌的学说，这种方法是达不到目的的。

很明显，范·德·莱乌的现象学方法可以在一些不同的层次上加以理解。可以仅仅把它看作为一种材料的收集方法并这样来使用它。另一方面，它作为一种解释学方法得到的赞美多于仿效，这完全是由于它所基于的精巧的方法论原则——在后起的学者中，很少有人表示过真想要吸收这些方法论原则。但《宗教的本质与现象》是一部光彩夺目的汇编，对许多学者来说，它长期以来一直是一本通行宗教世界的激动人心的指南。就它关于"神圣"的基本宗教范畴而言（在这方面范·德·莱乌承认，自己深深受惠于瑟德布洛姆和奥托），'宗教的人'（homo religiosus）自身即刻就能理解这个范畴，但学者却总是以某种怀疑的眼光来看待这个范畴，认为自己在这儿是被邀请去形而上学的大洋中着手一次冒险的航行。但对于范·德·莱乌来说，现象学的学问不应与形而上学或神学鲜明地区分开来。

我们已经知道，范·德·莱乌是吕西安·莱维-布吕尔的一个坚定不移的捍卫者，在《原始人与宗教》（L'Homme Primitif et la religion，1940 年）一书中，他不仅为莱维-布吕尔及其"原始思维"说辩护，驳斥了过去六十年来人们加于莱维-布吕尔及其"原始思维"说之上的大量歪曲，而且还对"现代"文化进行了有价值的批判。范·德·莱乌毫不犹豫地摈弃了这样的看法：即"原始思维"是一个只能在直线进化的基础上才能理解的术语。他指出，莱维-布吕尔本人曾不止一次地坚持认为，"原始性"与"合乎逻辑的"思维共存于各种水平的文化中——这个事实很容易得到证实。他也确实批评了他的这位老师：因为莱维-布吕尔隐含地假定，存在着一种不可分割的整体的"现代"思维，这种思维必定要成为衡量一切人类学研究、社会研究和宗教研究的标准。这种现代思维是一种抽象物。范·德·莱乌认为，事实上这种现代思维是由于主体尽可能远地离开了被观察的对象而产生

的，因此完全可以把它看作为病态的异常物。他引证了从尼采和克尔凯郭尔到G.K.切斯特顿等一系列给人以深刻印象的现代思想家，他们都以某种形式赞同这种看法。用"原始的"形式进行思维就是直接地、主观地、直观地去体验实在——并且最终是要去发现一个人的自我。①

他得出结论说，若不顾人心中的"原始"结构，就不能理解任何宗教现象。每当人们试图仅仅以合乎逻辑的范畴和社会的范畴为基础研究宗教时，整个大厦就会在抽象物的领域中不断地移动而对'宗教的人'的心灵毫无揭示，并且根本不会与研究者的人格发生任何联系。也许这在某种程度上说明了，为什么有些人认为，在范·德·莱乌的现象学中存在着使人感到不安的主观因素。例如，赫尔特克兰茨写道，就范·德·莱乌的巨著而言，它虽然在它的领域中仍然是经典著作：

> …但它太思辨了，在有些地方甚至不可理解，以至于对认真工作的经验主义宗教研究者来说用处不大…范·德·莱乌的现象学包括有——可能包括有——一种"括号内的东西"(Einklammerung)，一种在宗教现象学的发展中出现的圆括号。②

关键也许在于"经验主义的"(empirical)这个词。从某种意义上说，彻底的经验主义的态度是范·德·莱乌所认为的典型的二十世纪病的最主要的征状。正如我们已看到的那样，他并不轻视经验主义的研究。远非如此。但是，取狭隘的排他的经验主义态度就会否认一个人自己的整体性，从而会丧失学者的最重

① 在这本书里，范·德·莱乌并未引用C.G.荣格的话，但他作为埃拉诺斯会议的参加者，显然善于接受那些"荣格主义者"提供的一般信息。

② 赫尔特克兰茨：《特米诺斯》1970年第6期，第72—73页。

要的也是最容易受到损害的特征，即真正的理解这样一种特征。

*　　　*　　　*

在荷兰现象学传统方面，范·德·莱乌的最有影响的继承者是C·约科·布雷克（生于1899）；他是阿姆斯特丹大学的教授，并且任国际宗教史协会秘书长之职达二十年之久（1950—1970），至今仍是这个协会的期刊«Numen»的编辑。与范·德·莱乌一样，布雷克专长于埃及学。

布雷克对于宗教现象学的论述可见于各种出版物；不过，这方面的代表作是1963年出版的论文集«圣桥»。文集中的第一篇文章取题"现象学方法"。布雷克在这篇文章中承认，这个课题的问题在于，现象学方法在许多人看来是宗教史与宗教哲学的混血儿；但他坚持认为，它是"一门没有哲学抱负的经验科学"，[①]它应当尽可能少地从哲学上来利用心理学术语，以便不为哲学的特定预设所束缚。他认识到，在这一点上他开始违反范·德·莱乌所持有的立场——在其它方面他对莱乌表示尊重，尽管其中杂有健康的批评。他主张，现象学决不能去考虑关于宗教是否为真的"哲学"问题；它所能做的一切就是认真看待宗教，观察并记录下它所见到的东西：

> 它仅仅坚持自己的无偏见的立场，它要求，全部宗教都应当理解为宗教所意味的东西，亦即理解为笃信宗教的人的真诚表示：他们具有关于上帝的认识。[②]

也许，对于复杂的宗教现象只能取这种态度，要超越这种态度是

① 布雷克：«圣桥»(1963)第7页。可参见瓦顿贝格的«实在与观念之间的宗教»，第183页以下诸页。

② 布雷克：«圣桥»，第9页。

不可能的：

> 假若有幸能达到这唯一值得进行艰苦研究的目标，亦即达到对于各种外来宗教的深刻理解，那么，只能借助于这种方法。①

如我们所见，除了明确摈弃任何“哲学的”要求之外，布雷克的方法事实上与他的老师并无多大不同。但他确实使用了一些独特的词汇来表述他的见解。他象范·德·莱乌一样经常谈到悬搁和本质直观，坚持认为这二者都是“客观的”标准（关于这一点可以有不止一种意见）；但他还使用了另外三个术语。他说，现象学家必须关注所见（theôria），即宗教的各个方面的含义；关注理性原则（Logos），即各种不同的宗教传统的结构；关注圆满实现（entelecheia），即“各种现象实现了本质的事件过程”。②后一个术语尤其令人感兴趣，因为布雷克试图用它来替代“进化”，它承认各种宗教传统并非固定不变，但它拒绝为直线进化论或别的什么进化论的特殊假设所束缚。布雷克说，圆满实现不是进化；毋宁说，它似乎根据一种挑战和应战的法则而前进。他总结道：

> 每一次回复都似乎在‘宗教的人’中间引起了试图重返宗教的强烈愿望。这种努力实际上导致了宗教水平的上升。宗教现象学是人的不可分离的同伴。它是一种无敌的、创造的和自我生育的力量。因此有充分的理由运用下面这个古老的格言：magna est veritas et prevalebit。③

① 布雷克《圣桥》，第9页。

② 同上书，第14页。

③ 同上书，第24页。

上述所论是荷兰-斯堪的纳维亚现象学传统的主流。从向特比·德·拉·索萨耶到布雷克，其大部分代表人物都是基督教神学家，对于他们来说，现象学似乎为他们在宗教传统方面而不是基督教方面的研究提供了理论上的证明。持这种立场的神学家易受到这样的批评：他们不可能"理解"他们个人不予献身的任何传统，这些现象学家们则争辩说，他们已找到了一种去除或至少是悬搁各种价值判断（首先是神学的价值判断，但也包括进化论的价值判断）的方法，这些价值判断事先就阻碍了充分的理解。他们至少采纳了一些胡塞尔现象学的词汇，但他们的目标是简单的。他们想要把学问的充分精确性与完全同情，力求充分理解非基督教的宗教信仰和宗教实践的态度结合起来。

*　　　　*　　　　*

现象学在荷兰兴起的时期并不属于日耳曼民族在理智上最多产的时期，在这一时期，宗教史研究尤其具有一种特异的风格。但在1933年之前，日耳曼学者就已沿着与冯·多布许茨相联系的路线，对于这个与解释学平行的领域表现了相当大的兴趣。这种思潮先是在德国流行，后来移到了美国，其代表人物是约阿欣·瓦赫（1898—1955）。

瓦赫有一个忠实的并同情他的评论者约瑟夫·M. 基塔加瓦，但我们在这儿只想最简要地概述一下他的生平。[①] 瓦赫出身于犹太血统，是摩西·门德尔松和费利克斯·门德尔松-巴托尔迪的后裔。然而他是个基督徒。他在莱比锡大学受教育时，受弗里德里希·海勒的影响而开始进行比较宗教研究，除了海勒之

① 完整的细节见于瓦赫的《比较宗教研究》（基塔加瓦编1958），导言第8—18页。也可参见基塔加瓦的《对种种陌生的宗教有一种理解吗？》（1963）。

外，可视为他的老师的还有特罗伊奇，哈那克，瑟德布洛姆，韦伯与奥托。1935 年纳粹分子剥夺了他在莱比锡大学的教职，于是他移居美国，余生一直在那里从事教学工作，起先在罗德岛州首府普罗维登斯的布朗大学，1945 年之后在芝加哥大学。他的最重要的著作有，《宗教学》(Religionswissenschaft, 1924)，《理解》(Das Verstehen, 1926-1933)，《宗教社会学》(1944)，《宗教经验的类型》(1951)，以及两本均为基塔加瓦编辑的遗著《比较宗教研究》(1958)和论文集《理解与相信》(1968)。

在最初于1935年用德文发表、后来译成英文的“宗教史的意义和任务”这篇文章中，瓦赫试图描画出他的研究对象的独特性，并特别考察了学者进行研究的动机。他毫不犹豫地摈弃了为学问而搞学问的看法：“……假如宗教学仅仅是一种在美学上令人感兴趣的东西或纯学术的东西，那末，它在今天确实无权存在。”[①] 但若它不是“纯学术的”东西，那么它是什么呢？瓦赫答道，这门学科可用来开阔和深化神圣的感受(Sensus numinis)，可用来深化学者自己的信念(假如他有的话)，并可用来鼓励“对宗教的实质和宗教的意义产生新的全面的体验。”[②] 在运用最好的学术方法的同时，必须把各种宗教传统看作为活的整体；必须看到这些整体内部的各种活的关系并对之作出评价。但作为最后的依据，“…宗教学的首要问题必须是对于其它宗教的理解。”[③]

但学者“理解”得怎样呢？看来根本不能绝对保证他会达到理解。因为，要达到理解最后都必须求助于一种创造性的直觉，而这是不能假冒的：学者或者具有这种创造性直觉，或者不具有。不过，瓦赫似乎想要说，任何学者都能够具有这样一种直

---

① 瓦赫(基塔加瓦编)：《理解与相信》(1968)，第126页。

② 同上书，第127页。

③ 同上书，第130页。

觉：

> ……在原则上可以在我们每一个人身上看到某种出神入迷、某种鬼怪似的东西、某种不寻常的东西——对于我们这些属于另一个时代、另一个种族、以及另一种习俗的产儿来说，这些不寻常的东西若出现在远方的宗教表述中，就显得很古怪。一旦这种天然倾向通过训练得到了发展，那么对于外来宗教存在的实际理解也就有了必要的条件。①

因此，解释学需要一种宗教本能——而在此也许就潜伏着一个对于现象学的背离。因为，现象学家倾向于力求不完全相信他自己的主观性，而解释学家却接受并使用他自己的主观性。这一点又扩及到价值的问题，因为，现象学家力图排除价值判断，而瓦赫却能说，"我们现在又找到了评价的权利和勇气。"②不过，解释学家大概不会反对别人要他明确地说出他的价值所依据的衡量准则。

瓦赫在其一生中始终强有力地坚持了他的基本的解释学原则。在他的《宗教社会学》一书中——附带提一下，他在这本书中声称对范·德·莱乌作了补充——他谈到了这些原则的必要性，并指出，"研究者必须感到他的研究课题有吸引力，他必须得到训练以便带着有同情心的理解来解释他的材料。"③在他的《比较宗教研究》一书中他又指出，比较研究的独特性在于补充神学的洞见，他写道，"新时代的比较宗教研究使我们有可能对于宗教经验能够意味着什么、对于它的表述会采取什么形式、以

① 瓦赫(基塔加瓦编)：《理解与相信》(1968)，第135页。

② 同上书。

③ 瓦赫：《宗教社会学》(1944)，第10页。

及对于它能为人做什么，具有较充分的洞见。”①

《比较宗教研究》一书引起了R.J.茨维·韦布洛夫斯基的严厉批评，他实际上认为，瓦赫既不知道也不在乎比较宗教学的终点和神学的起点。我们将在后面考察这种评论。与此同时我们只能指出，瓦赫的解释学所引起的方法论上的困难在本质上是那些从一开始就使比较宗教研究感到烦恼的问题——究竟怎样才能使下述二者达到平衡：一方面是一种发自内心的献身，另一方面是一种同样发自内心的想要公平对待学者并不特定地予以献身的东西的愿望。

* * *

瓦赫逝世之后，解释学传统在芝加哥大学由他的追随者和解释者约瑟夫·M·基塔加瓦以及米尔恰·伊利亚德继续推行。

1968年基塔加瓦在一篇题为“宗教史学家的造就”②的文章中评论了宗教史在美国的学院和大学中的“奇怪的盛行”但他不得不说，“……尽管它很盛行，或由于它很盛行，看来对这门学科的性质存在着相当广泛的不同解释。”③他摈弃了在信念之间不断进行商讨的见解，认为这是一种天真幼稚的想法，悲叹人们正在把宗教史仅仅理解为各种非西方宗教的历史，同时他赞同瓦赫的解释学立场，并为具有开阔眼界的精确的学问辩护。他写道：

> 我们必须……极为清楚，在各种特定宗教的研究与宗教史之间，存在着基本的区别。我们当然都明白，在普通人那里，宗教史〔比较宗教学〕常常被认为是一把方便的语义

---

① 《比较宗教研究》，第9页。

② 基塔加瓦：《宗教史学家的造就》。《美国宗教学会杂志》（1968，9月号），第191—202页。

③ 同上书，第191页。

伞，这把伞遮住了所有对于各种特定宗教的独立研究。但在我们使用这个术语的专门意义上，宗教史〔宗教科学〕的目的只能是对人类宗教经验的本性与结构及其在历史上的种种表现进行学术研究。①

我们在论述宗教心理学的新近发展时已谈了伊利亚德的工作。为了连续性的缘故，在这里我们可以简单地从《二与一》（英译本，1965）一书的前言中引一段有代表性的论述：

> 现在，为了发现一种典型的人类境况的意义所需要的心理状态不是自然主义者的"客观性"，而是注释学者〔原文如此〕、解释者的富有理解力的同情心。……想要理解"其他人"的正当愿望……丰富了西方意识。这种文化接触甚至会在哲学领域中导致一个新生，如同半个世纪以前各种外国艺术和原始艺术的发现为欧洲艺术开创了新的前景一样。②

根据这段简短的引文，可以清楚地看到，伊利亚德的献身与瓦赫的不同；伊利亚德的"新人道主义"与瓦赫的基督教理想主义有所不同。但伊利亚德保留了解释学的使用价值——借助于最有条理的解释来丰富人的状况。

*　　　　*　　　　*

我们必须再次回头进行论述，这一次是回到两次大战之间的英国。在英国，进化论的比较方法到那时为止几乎没有受到严重的挑战，在某种程度上也许是由于公认的宗教传统的力量，比

---

① 基塔加瓦：《宗教史学家的造就》。《美国宗教学会杂志》（1968，9月号），第199页。

② 伊利亚德：《二与一》（1965），第12—13页。

较宗教学在当时的英国进展不大。就先知者和先驱者而言，仍在从事著述活动的有弗雷泽和马雷特。

在战争爆发期间，弗雷泽与马雷特的二位继承者和信徒、英国圣公会牧师 E.O.詹姆斯(1888—1972)和A.C.布凯(生于1884)，忍受着艰难的战火纷飞的日子。他们二人在过去和现在，都对英国的学术成就作出了非常巨大的贡献。詹姆斯是人类学家和宗教史学家，博学多才，他在战前就发表了许多著作，为他赢得了声誉——在战后的年代里他又写了大量的这类著作。也许他的方法的特点是刻划与直接史实相关联的描述现象学的方法。他最早的现象学著作，诸如《基督教的神话与仪式》(1933)、《宗教的起源》(1937)与《献祭的起源》(1937)，表现了弗雷泽的路线和方法的一种延续，尽管这种延续要精致得多。在他的简明著作《比较宗教学》(1938)一书中，也可以明显地看到同样的方法论预设，这本书只是在材料方面（不是在方法上）不同于先前由孟席斯、卡平特和格登所编著的手册。A.C.布凯于1941年发表了长期以来一直很有影响的通俗性著作《比较宗教学》，此书进一步表明，这种研究途径事实上表现了当时英国的学术成就所采取的立场。它与其说是现象学，不如说是对于宗教史的一系列简明的局部性刻划，而透过其表面不远，便可见到一种基督教的理性神学（Logo stheology)(布凯在他原来的著作《基督教信仰与非基督教宗教》(1958）一书中对这种基督教的理性神学作了详细的说明)。但应当想到，在当时，英语国家与德语国家之间的思想交流不如先前那么广泛，而且确实也不如此后那么广泛；在当时，英国在比较宗教学方面仍然只有一个教授职位，比较宗教学的课题在历史学的、人类学的或神学的争论中也几乎不占有突出的位置。

因此，当埃法·希尔施曼于1940年在其《宗教现象学》

(Phänomenologie der Religion)一书中评论宗教现象学的当代立场时，没有提及任何来自英语国家的学者。在她论及到的十三位学者中，四位是荷兰人，二位是斯堪的纳维亚人，其余的(本章并没有考察所有这些人)都是德国人。

自1945年以来，事情有了一些进展，有些进展是健康的，有些也许不那么健康。最为明显的是，出版了许多著作，这些著作把宗教史所提供的材料分析为各种主题和类型——实质上是在走向特比的《宗教现象类簇》(Gruppen von religiösen Erscheinungen》一书的路线，尽管这些著作采取的分类方法和分类秩序是由各有关学者的预设和背景所决定的。

在战后出现的这些书中，按年代顺序来说，第一本问世的是瑞典宗教史学家格奥·维登格伦所著的《Religionens värld》(1945年版及其后各版，德译本《宗教现象学》，1970)。维登格伦当时是(并且后来一直是)"神话与宗教仪式学派"的斯堪的纳维亚分支的一位杰出的代表人物，他于1943年在乌普萨拉大学接替托尔·安德雷成为教授。他激烈反对宗教研究中的进化论，他的大量研究集中在高位神的问题上，集中在与宗教仪式相联系的君王地位问题上，集中在古代近东的神话和各种宗教仪式的模式上。《Religionens värld》一书概述了所有这些问题，概述的次序反映了作者在研究和阐明宗教时所优先考虑的事项。维登格伦一开始阐述了宗教与巫术之间的区别，接着便按顺序论述了高位神；泛神论，多神论和一神论；神话；宗教仪式；献祭；与宗教仪式相联系的君王地位；死亡和埋葬；精神和灵魂；末世说与启示说(apocalyptic)；诺斯替教；个人与团体；最后论述了神秘教(这些是第一版的章节标题；后来的版本在章节上有所扩充)。

对于维登格伦来说，宗教现象学是一门分类科学，是宗教借以表现自己的各种形式的科学，因而是宗教史的有系统的补充

物，然而，它又不应当与宗教史相混淆：

> 现象学探讨宗教生活的各种表现，不论这些表现出现在哪里，而宗教史是一门纯粹的历史学科，它考察各种独立的宗教的发展。宗教现象学力求对所有各种宗教现象给出一个有条理的说明，从而是对宗教史的有系统的补充。宗教史给出历史的分析，宗教现象学则向我们提供有系统的综合。①

我们已经看到，维登格伦是"纯历史"的宗教研究途径最有力的鼓吹者之一，他一再强调，任何现象学家都无法要求抛弃历史的方法。然而就在他为自己的现象学选择各种类型和模式时，他却在某种程度上越出了直截了当而不加修饰的历史的阐述；在这个过程中，主观性程度比他大概会允许的程度要高。但我们现在的目的决不是要去贬斥现象学中的主观性成分；确实，假如在现象学的概念和实施中哪怕包含有最微细的"本质直观"的痕迹，那么，就难以设想现象学在排除了主观性成分之后如何还能够存在。在这一点上，我们只能说，同时想为自己的工作求得客观地位的现象学家很可能发现自己处于某种进退两难的境地。

*　　　*　　　*

在战后的德国出现的现象学家中，这种进退两难的困境或许并不那么明显，这部分地是因为，德国的现象学思潮常常愿意承认主观性成分。例如，古斯塔夫·门兴的《宗教》(Die Religion, 1949）一书实质上遵循了范·德·莱乌的路线。阿尔弗雷德·贝托莱特的《宗教现象世界的基本形式》(Grundformen der Erscheinungswelt der Religion, 1953）与库尔特·戈尔达默的

① 维登格伦：《宗教现象学》(第 1 版，1945)，第9页。

《宗教的形式世界》(Die Formenwelt des Religiösen, 1960) 也是如此。但是，弗里德里希·海勒的《宗教的现象形式和本质》(Erscheinungsformen und wesen der Religion 1949)——这本书可看作是规模巨大的科尔哈默历史丛书《人类的宗教》(Die Religionen der menschheit) 的一个方法论序言——却集中体现了现象学家所面临的全部困难。海勒的这部著作的确是一部精心杰作，长达六百多页，旁征博引。但由于海勒试图把所有重要的东西都包容在这本书中，因而易于在读者(亦即那些不走捷径、不根据索引有选择地阅读的读者)中引起严重的理解上的消化不良。诚然，书中的系统提纲非常清楚，但在构成了全书框架的宗教对象、宗教场所、宗教言词、宗教经典等方面(在这些方面，人们仍能感受到瑟德布洛姆，奥托和范·德·莱乌的影响)，大量的材料简直泛滥成灾。此外，虽然海勒在他所写的导言中指出，"任何科学都不能没有一些预设，"然而却"必须排除任何哲学的先验原理"——这就会引起这样的想法：也许很难说清楚预设与先验的态度二者之间的界线。在海勒看来，必须要找到正确的预设，亦即在运用严格的归纳方法之后所得到的那些东西。人们在开始构造理论和假说之前首先必须使自己沉浸在宗教的总体之中。这样说确实不错，但是，如此包罗万象的理想难道不是自拆台脚的吗？实际上，海勒有他自己的预设(有些人也许要把它们称作先验论的一种形式)，它们即便混杂在构成了他的那部著作的繁杂的"事实"中，也是极其显而易见的。①

---

① 他实际上最终承认："形形色色的宗教的表现形式、思想观念和事件经验，指向了它自身之外；它们指出了自身之外的一个终极的具体东西，这个具体的东西是超验的，它处于一切感官的和精神的现象之上与之后，这具体的东西就是那神圣者。……"关于这个问题的另一个实质性观点，可参看戈尔达默的《事实、解释与理解》，载于《宗教与诸宗教：古斯塔夫·门兴纪念文集》(1967)第11页以下诸页。

我们已经指出，宗教现象学所面临的各种困难在本质上是比较宗教学在其一百年的历史中始终所面临的困难。这些困难首先与学术的客观性限度有关。我们可以肯定，大部分现象学家都尽了最大可能来关心于运用悬搁原则，关心于保证根据最严格的历史学学术原则来收集和证实他们的材料。所有的人都会同意海勒的下述见解，即现象学家必须是一个语言学家，现象学家应当精通某个专门的研究领域，以便使他能够同情地和准确地来评判其他一些专门学科。但假定现象学家具有这些能力，他进而应当怎么做呢？

不论他做什么，他在研究（或执教）宗教现象学时应当做一些不同于“直截了当地”编撰编年史的工作，尽管他可能是个历史学家。他要选材，要使材料系统化并对之进行解释。他要建立各种类型、模式、形态——全都是为了看透宗教的“本质”，然后他要围绕着这些模式对他所占有的全部适用的材料（任何人都不可能得到一切材料）进行整理。就此而言，很明显，学者几乎没有什么理由主张一种理想的（无论如何是一种完全无法实现的）免除预设的状况。预设在现象学的大厦中到处可见。材料是在严格的科学条件下获得的，现象学家或许希望声称，他的系统化工作是同样科学的。但在这方面，至少，科学必须满足于承认，它与艺术很相近。

正是由于在科学地获得“事实”与事后对于这类事实的解释这二者之间存在着这种紧张关系，使得学者们不久前在方法论方面爆发了一场没有什么结果的争论，部分争论是在承认主观性的各个思想学派之间展开的，但在某种程度上这场争论也涉及到那些希望不惜任何代价捍卫宗教现象学的客观性与经验性的学者。也正是由于这种紧张关系，使得布雷克在一封信中说，宗教现象学似乎是宗教史与宗教哲学二者的混血儿，但在他看来，

“宗教现象学是一门没有哲学抱负的经验科学”。而且，它还是一门没有偏见的科学，只要求，“全部宗教应当理解为它所意味的东西，亦即理解为笃信宗教的人的真诚表示：他们具有关于上帝的认识。”它把学者从贫乏无聊的专门化中拯救出来，而且具有下述优点：它提供了达到“深刻地理解外国宗教”的唯一手段。因此，其理想就是，无偏见地努力去理解。公开的先验判断被抛弃了，由此而来的工作因此不能被归入神学或哲学。它必定是科学。

不过，人们不能完全避免这样的感受：由于从根本上没有澄清争论所涉及的术语，这场争论被不必要地搅混了。在争论中，“历史”与“哲学”似乎仅仅是指大学中分立的各系的正规活动。人们往往把它们看成是在根本上永远分离的科学，但事情并非如此；归根到底，历史学家除非首先准备提出正确的问题，其次准备（创造性地）解释他收集的材料以便对所提出的问题提供有说服力的答案，否则甚至不可能开始成为一个历史学家（尽管他可以是一个编年史家）。而这看来不象是一种哲学吗！

*　　　*　　　*

不过，有一种“现象学”也许是由于拒绝过分地关心“宗教本身”而避免了这种方法论上的进退两难的困境。这种现象学也许最好称之为“比较专题文章”，它对一种现象或一组现象进行“全面的”研究。英语国家中的这种倾向是在本世纪早期由哈斯廷斯的《宗教和伦理学百科全书》中的一些主题文章确定的，自从那时以来，已出现了许多这类研究，其中大部分是用各种欧洲语言写的。德国的一个著名的例子是海勒的《论祈祷》（Das Gebet，1918），而在英国，E.O.詹姆斯许多年来一直是这种研究的专家——研究君王地位，献祭，高位神等等。在这方面，还出现了S.G.F.布兰登（1907—1971）的几本著作，其中有《时间与人类》

(1951),《各大宗教中的人及其命运》(1962),《历史、时间与神》(1965)以及《对于死者的审判》(1967))等书。① 诚然,所有这些著作，尤其是其中的第一本和第三本，都包含有一种特定的理论,这种理论认为，宗教起源于人的不断发展的时间意识,宗教的本性在于人由于意识到时间的流逝而作出了反应;然而,论述的方式始终采取了历史的和主题的方式，整套书是我们可以称之为"选择现象学"的一个集中体现。

笔者藏有布兰登的第一本书《时间与人类》的原始手稿(1949)。这部手稿的第一页记述了当时在南非军队中服务的作者访问古代城市希波里吉厄斯② 的遗迹的动人经历。在那里,"…他极其强烈地感受到了人类事件在时间上交织在一起的不可思议，这种奇怪的复合是否具有什么意义?"作为一个训练有素的历史学家,他看到了各个时代的壮丽行列在他面前经过,它汇集了"利比亚人,腓尼基人,罗马人,汪达尔人,拜占庭人,阿拉伯人,法国人,德国人,英国人,美国人——是什么东西穿越了各个时代、在这个地方把所有这些人联系在一起了呢?"

这种理智上的想象促使布兰登着手进行学术探讨，以便阐明人类由于意识到时间推移而作出的各种反应方式。他毕生从事于这项工作,并由此而博得了学术界的敬重③ 。布兰登满足于

① 关于布兰登，参见西门:《S.G.F.布兰登(1907—1971)》，载于《努曼》第19卷(1972)第84页以下;夏普:《S.G.F.布兰登(1907—1971)》，载于《宗教史》第12期(1972,8月号)第71页以下;还可参看夏普和欣内尔斯:《人类及其获救，——为纪念S.G.F.布兰登而作》(1973年),这本书包含H.C. 斯纳普与E.O.詹姆斯的个人评价,还有布兰顿著作书目。

② 希波里吉厄斯(Hippo Regius),在阿尔及利亚境内，与现今的安纳巴城毗邻。——译者注

③ 他于1970年被任命为国际宗教史协会总书记,这突出地表明了这一点。在瓦顿贝格编辑的专题论文集《宗教研究的古典方法》(1973)中，布兰登竟无一席之地,这是十分奇怪的。

仅把自己称为一个历史学家；而有些人则感到，他若对现象学和解释学的各种探究方式更为熟悉，他对这个主题的探讨就会更加深入。事实上，他在《时间与人类》一书中的结论，如他所说，是"质朴无华的并且或许不是很有独创性的"。——人一直为时间的推移所困扰并且一直在寻找各种方式来克服由此引起的恐惧。他不愿意越过他所见到的证据。在旧石器时代的宗教中，他看到了人试图以宗教仪式永葆过去来克服时间（这种探究方向与伊利亚德的永久回复理论是一样的）。在古埃及，他看到了一种试图打败时间的斗争；在古美索不达米亚，他看到了一种屈从于时间消失的行为；在古以色列，他看到了人们相信历史揭示了天意——如此等等，这些现象贯穿于古代世界的各种宗教之中。他后来总结道：

> 由于其根本的或者说是基本的性质，人对于自己意识到时间所作出的反应在其主要的原动力方面一直是简单而经久不变的；但这种意识的表达形式以及人寻求解决他所感受到的问题的方式，却一直是形形色色的，它们受到许多不同的心理因素和文化因素的制约。①

他花费了巨大的精力通过有关古代世界的各种资料来源找出了这些因素。

在"现代"材料方面布兰登不太幸运，实际上，他对于解释学的利用终结于中世纪全盛期(High Middle Ages)。他认为，宗教在那时已达到了顶峰，而后来的宗教历史只能说是一种衰亡和妥协的记载。但问题仍然存在。时间令人寒心地必然要消亡，因此，只要我们寻找这种必然性的意义，就会面临时间问题。它

---

① 布兰登:《历史、时间与神》(1965)，第2页。

似乎要把存在主义的生命哲学强加给我们，根据这种哲学，我们的本能仍然会转而寻求其他的先验的价值。因而又出现了一系列连续不断的著作，试图解释历史的本性或了解人类的过去的意义。①

* * *

看来，宗教现象学家若诚实的话，他应当承认，他所从事的事业如果要避免完全退化为一种贫乏无聊的目录册（这种目录册记载着被认为是宗教"事实"的东西），就不能不含有主观的解释能力。而一旦承认了这一点，看来，自称为现象学家的人就会陷入认识论的无底深渊。但他并不总是能认识到这一点。自从范·德·莱乌（也许还有约阿欣·瓦赫）以来，在这个领域中几乎没有什么专家表现出自己想要追随现象学派哲学家的发现；此外，正如奥克斯托比所说，"没有哲学素养的芸芸众生正该成为宗教现象学仪式的参加者"②——这就是说，不久前出现了一股令人遗憾的潮流，这股潮流利用了"宗教现象学"这个术语，并且以各种近似的意义来使用这个术语，其中某些意义或许适合于当前的"近似时代"，因为它们一般来说缺乏明晰性，但在所有这些"意义"中，几乎没有什么"意义"与我们所讨论的任何学者的工作有关。

例子之一是J．D．贝蒂斯于1969年汇编出版的名为《宗教现象学》的选集。贝蒂斯区分了三种类型的宗教现象学：第一种是哲学现象学；第二种是现象学方法在宗教史中的运用；第三种是一般现象学方法在宗教观念、宗教活动等所有各种宗教现象

① 布兰登：《历史、时间与神》（1965），第210页。

② 奥克斯托比：《宗教学回顾》，载于努斯纳尔编：《古代诸宗教》（1968），第596页。

中的运用。他说，现象学是描述性的；大家可以在某种程度上同意这一点。但在这部选集中，却可以看到，其中除了选有范·德·莱乌和克里斯坦森的文章之外，还包括有马里坦，费尔巴哈，施莱尔马赫，蒂利希，马林诺夫斯基，伊利亚德和布伯等人的文章片断，此外还可以读到贝蒂斯的“定义”——“宗教现象学是一种尝试，它试图把人们对于宗教象征材料的感知集中在现代探究者提出的高度集中的问题所要求的清晰度上”①——由此人们只好说，随意主观性的大门被打开了，或者说，受尊重的学术理想在一种语词的雾霭后面消失了，除此之外几乎不能再说什么了。这本书的目标是如此的不清楚，以至于上述二种解释看来同样行得通。现象学也许不仅是一种方法，而更主要的是一种立场，但这样的看法是没有理由的。

最后，就较为明智的较为合情合理的见解而言，新近出现了许多方法论的探究，其中有二种探究来自大西洋两岸。美国的威拉德·G.奥克斯托比注意到了这个领域的极度支离破碎；他认为，这是前后一贯地运用本质直观原则的一种不可避免的后果，如他所指出，这种原则“使客观性悬而不决”。他继续写道：

> 现象学家仅仅有义务提出他的整个理解，相信他的读者会领会他的理解。但并不存在任何现成的程序，使他能够强制另外一个现象学家赞同：他的分析是充分的和不容置疑的，除非这个现象学家的本质直观恰好与他的相同。出于这个理由，现象学对于宗教的揭示事实上完全是个人对于宗教的鉴赏，这种揭示更近似于文学评论和美学评论的某些形式，而不是更近似于自然科学，甚至也不是更近似于

① 贝蒂斯编：《宗教现象学》(1969)，第4页。

社会科学。现象学作为一种研究方法是能够刻划出来的，但若用它来呈示现象，则看来有多少个现象学家就有多少种现象学…①

奥克斯托比在这段话中意指那种大大超越了早期的描述理想的现象学——这种现象学的典型例子是范·德·莱乌的现象学，其更为典型的例子是米尔恰·伊利亚德的《比较宗教学的样式》一书。然而他是对的，这几乎没有什么疑问。假如前后一贯地贯彻胡塞尔的原则，那么结果必然如此；假如敏感地坚持历史的态度，那么必然会有类似的结果。但重要的是，在美国人看来，现象学具有这些含义。

回头再看欧洲，斯德哥尔摩的阿彻·赫尔特克兰茨是出身于科班的人种学者和宗教史学家。他认为，宗教现象学本质上在于，它在自己的适宜的文化背景中把给定的材料系统化了（这里利用了取自弗罗贝尼乌斯，菲阿·延森的方法）。他把这种做法叫做类型学的或形态学的比较。他写道：

我相信，对于宗教现象学的目标和方法来说，在当今许多宗教研究者中间，也许尤其是在北欧诸国和意大利的宗教研究者中间，能够找到一种共同的态度。我认为，只有沿着这些研究者已拟定的路线进行严密的、实际而有建设性的研究，才有希望得到持久性的科学成果。这种现象学的特征首先在于，在价值问题方面寻求客观性和中立性，其次在于，它与人类学（包括民族学）和民俗学中的问题相关……因此，宗教现象学是对于各种宗教形式的系统研究，它是宗教研究的一部分，亦即，它从比较形态学-类型学的观点出

① 奥克斯托比：《宗教学回顾》，第597—598页。

发，对各种宗教概念、宗教仪式和各种神话传统进行分类并对之进行系统的考察。在原则上，宗教现象学等同于"比较宗教学"这个较为陈旧的术语……①

由此看来，在某种意义上可以说，比较宗教学的轮子兜了一圈又回到了原位。但与此同时若把这段话与奥克斯托比的话比较一下，那么，显然可以看到某些深刻的方法上的不一致之处，这些不一致之处在美国与"北欧诸国和意大利"之间形成了一条分界线。我们将在最后一章中再回到这些问题上来。

① 赫尔特克兰茨：«特米诺斯»1970年第6期上的文章，第74—75页。

# 第十一章　走向宗教之间的对话吗？

在1958年召开的国际宗教史协会的东京会议上，马堡大学的弗里德里希·海勒发表了一篇论“宗教史作为走向宗教统一的途径”的论文，他在这篇文章中认为，揭示“各种宗教的统一性”是宗教学的最重要的任务之一。他说，宗教科学对于真理的探究

> ……对一种宗教与另一种宗教之间的实际关系产生了重要的结果。无论任何人，凡认识到了各种宗教的统一性，都应当在言行方面以宽容的态度认真地看待这种统一性。因此，科学地洞察这种统一性要求在实际上做到，友好地进行交流并在伦理道德上共同作出努力，要求“友谊”和“合作”。①

海勒在此道出了近来在关于比较宗教学（宗教学）的探讨中广泛流行的一种看法：从事这种研究的唯一正当的最终理由就是，改进各种不同宗教传统的信徒之间的关系。人们可以问，假如比较宗教学者并不掌握改善基督徒和印度教徒、穆斯林和犹太人彼此之间的相互理解的钥匙，那么，他全力以赴进行自己的研究是为了什么呢？

提出这样一些问题的人也许会感到沮丧或困惑，因为这个领域中的学者专家往往会回答说，比较宗教研究就是它自己的

① 《第十一届国际宗教史大会会议录，东京与京都，1958》(1960)，第19页。

正当理由，把诸如“对话”这样的“主观的”带有感情色彩的范畴引入探讨会不可避免地意味着精确性和研究质量的丧失，从事对话实际上并非比较宗教学者的本行。无论如何，就一般情况而言，他的时间与其说会被用来研究宗教的现在，不如说会被用来研究宗教的过去。我们不久会看到，近来的讨论在多大程度上是围绕着这个争论不休的问题；但我们首先必须简要地来考察一下引起这个争论并且产生了在当前受到攻击或辩护的各种立场的一些条件。

之所以要考察这些条件还有另外一个理由。在正统的基督徒(也许还有其他一些人)中间存在着一种共同的印象，亦即比较宗教学者就其本性而言仅仅是比较地笃信宗教，这就是说，他信奉宗教的相关性与各种不同信仰的结合，因而是不可相信的人物。此外，还可以在宗教间的友好关系与对话这个相同的方面找寻这个理由——假如一个理由能够孤立起来的话。在这个争论的背后，存在着“比较宗教学”与某些在本质上是极端开明的宗教态度的联盟。我们将考察某些有关的材料，不是为了在当前的争论中袒护哪一方，而是为了去说明它，去说明在争论双方面都可以见到的那种尖刻。

我们可以先来回想一下，比较宗教学的创立者——如C.P.蒂勒，麦克斯·缪勒，J.G.弗雷泽与P.D.向特比·德·拉·索萨耶等人——都是“自由主义者”，因为他们都没有献身于宗教方面的任何特定的外部权威。对于这些人来说，唯一的宗教权威是在自由探究的过程中所发现的真理的权威。他们虽然主要关注宗教起源问题，但现存宗教的各种问题对于他们的大多数人来说也并不陌生。麦克斯·缪勒尤其一再地参与政治活动和边境问题的辩论。因而他们为比较宗教学将成为一门应用科学和纯粹科学而感到高兴。他们中的一些人完全愿意把自己的姓

名与1893年的芝加哥世界宗教会议的公开声明联系在一起——在这方面，麦克斯·缪勒也是一个突出的例子。对于这种行动会产生什么结果，他们有不同的见解。较为正统一些的人或许盼望基督教的最终胜利，尽管是一种为东方的圣典的洞见所改进了的基督教的胜利。较不正统的人则期望各种宗教有一个综合，这种综合将吞没所有的宗派、教派和党派。但是，比较宗教学在根本上是一种实践活动，这一点在这些学派中并没有引起争议。

但并非所有的学者都持有这类见解，于是我们能够看到，在后来的会议上——1897年的斯德哥尔摩会议与1900年的巴黎会议——认为比较宗教学是一门纯粹的历史科学的鼓吹者逐渐地接管了这个领域。热中于宗教和解的人不再受到欢迎，并且不久就认识到，只有以所有信仰者的最后统一为宗旨的那种完全独立的集会才会为他的兴趣服务。随着时间的流逝，分裂变得越来越明显，学术思潮开始背离直线进化和世界范围的比较，而转向文化史，文化圈，以及各种宗教传统的独一无二性。于是，到了本世纪二十年代，两条道路已经几乎完全地分裂了。

不幸的是，对于后来的学者（不必提历史学家）而言，两派继续都把自己的领域说成是“比较宗教学”：学者们把它描述成一门强调理性的自由独立的历史学科；热中于宗教和解派则把它描述为一种借以达到目的的手段。假如两派能够发明出各自独立的术语，那么，后来有多少混乱可能予以避免，只能由大家去想象了。

* * *

先来集中地看一下“热中于宗教和解派”(the enthusiasts)，这条路线从芝加哥会议出发，首先发展到一个“续行委员会”(Continuation committee)，继而引出了由唯一神教派主持的一

系列“国际唯一神教派和其他自由派宗教思想家与工作者议会”，这些会议于1901年至1913年期间在伦敦、阿姆斯特丹、日内瓦、波士顿、柏林和巴黎召开。[①] 在战前不久的那些年里，为了扩展这个工作，曾有人试图在印度、锡兰、中国和日本召开会议，但为战争所阻。此后，曾试图组织这些亚洲会议的雅伯兹·森德兰描述了他的目的：

> 相信普天之下只有一个上帝，相信所有的宗教都包含有对于人来说具有至关重要性和永恒重要性的真理，因此，所有各种信仰的代表将被邀请来到一起，在“上帝为万物之父”和“人人皆兄弟”的广泛基础上兄弟般地交换意见。[②]

更为明确的是，他指望这些会议能够：（1）促使各种不同宗教传统的信徒彼此之间有更好的了解；（2）强调“普遍存在于各种宗教中的成分”；（3）试图使所有各种宗教“深信，为了世界范围的道德水平的提高，有一项伟大的工作要它们一起去做”。[③]

森德兰的提议在印度各个团体中受到了热烈欢迎。得知这一点并不使人感到奇怪，因为到那个时候，知识分子几乎已普遍接受了这样的信条：所有各种宗教作为Sādhanas或者说作为精神上的修养方法和通达上帝的途径，都具有同等的价值。

在此不宜对这种见解的源出作详细的描述，但是必须提一

---

① 会议首任主席是J·艾斯特林·卡平特，他曾就1910年柏林会议写道：“自由与进步，贯穿着这次大会鼓舞人心的口号。……在形形色色的思想和言辞下边，有着对于宗教作为人类生活中一种道德与精神力量的深切重要性的信念。引起了最深切兴趣的那些问题有：宗教在教育中的地位，它在社会秩序中的作用，它对于和平的影响。”赫福德编：《约瑟夫·艾斯特林·卡平特》(1929)，第130—131页。

② 韦勒编：《世界联谊会》(1935)，第520页。

③ 同上书，第521页。

下这种见解的当代最杰出的提倡者。"梵社"(Brahmā Samāj)的创始人拉莫翁·罗伊(1772—1833)是一个印度教徒，他从伊斯兰教的原始文献那里学到了一神教而发展为一个倾向于宗教和解的自然神论者，确信上帝的唯一性和信仰的合理性。他与基督徒中的唯一神教派和福音派信徒都有过密切的接触；他于1820年出版了《耶稣的箴言，和平与幸福的向导》一书；当他在教义方面受到福音派传教士的攻击时，曾强有力地为自己作了辩护。他相信，各大宗教传统在本质上都体现了同样的真理，并且都易于陷入独特的错误，在这方面，他可与欧洲的自然神论者相类比。在宗教问题上，他宣扬一种多重信仰的态度，就此而言，他预见了(正如某些西方人也预见到了)后来的印度教关于宗教平等的学说。①

但直到十九世纪后期，这个学说才真正开始获得进展，产生这种进展的直接原因是孟加拉神秘主义者斯里·罗摩克里希纳及其两个主要信徒喀沙布·钱德拉·森和斯瓦米·维韦卡南达的著名工作。

罗摩克里希纳(1834—1886)为了考察每一种可用于获得精神洞见的手段，对他所认为的伊斯兰教和基督教的 sādhanas 作了实验；他看到了耶稣和穆罕默德的幻象，并且主张，在各种精神修养方法之间存在的差异没有实在的意义；他曾说，孟加拉语、乌尔都语和英语各有不同的单词来描述水，但是水本身只有一种，而不是三种。同样，一些彼此竞争并且表面上互相矛盾的宗教观都是指唯一可达到的精神对于实在的领会。所有各种 sādhanas，最终都要导致同一个目标，唯有根本的异端才不会认

① 关于拉莫翁·罗伊，参见欣内尔斯与夏普编：《印度教》(1972)，第80页以下诸页。法库哈：《印度的现代宗教运动》(1915)第29页以下诸页。

识到这个事实。改宗或试图改宗只是浪费时间，只是把通往被雾霭笼罩着的山顶的一条路改换成另一条路；实际上，这样做可能更糟，因为人们有充分的文化上的理由停留在自己的祖先的圈子内。因此，罗摩克里希纳可以说，“人人都应当信奉他自己的宗教。基督徒应当信奉基督教，穆斯林应当信奉伊斯兰教，如此等等”，他可以直接补充道：“对于印度教徒来说，古老的道路，雅利安人的‘神仙’(Rishis)的道路，是最好的道路。”①

罗摩克里希纳的两个门徒，喀沙布·钱德拉·森和斯瓦米·维韦卡南达，传播了罗摩克里希纳的学说，并把这些学说发展为一种羽毛丰满的宗教之间的友谊与合作的理论。

森是梵社的领袖，他作为拉莫翁·罗伊的继承人和罗摩克里希纳的门徒，把宗教(sādhanas)的互补性学说变成为一个实践的纲领，在“新诫梵社”(the New Dispensation)(梵社的一个折衷的旁系)中，他得以把这些学说付诸实践。曾有人说过，新诫梵社的三个主要特征是直接性、综合性和主观性，所有这三点可见之于下面这段写于十九世纪八十年代早期的论述中：

> 接着来看一下新诫梵社的综合性统一。你可以看到，所有其它的戒律是如何统一在这种新的戒律之中的，全部礼拜仪式是如何消融在一种综合性统一之中的。世界上有多种多样的戒律，在这些戒律中存在着一种隐蔽的统一性，我们应当以逻辑和科学之光来发现它，这对于我们大家都至关重要。因为科学和拯救是一回事，而最高的统一性与上帝是同一的……假如科学存在于万物之中，那么，在上帝的

① 关于罗摩克里希纳，参见欣内尔斯与夏普编：《印度教》，第86页以下诸页；法库哈：《印度的现代宗教运动》，第188页以下诸页。

戒律中会不存在科学吗?①

森与从未离开过孟加拉的罗摩克里希纳不同，他访问了欧洲，在欧洲他会见了麦克斯·缪勒和其他一些人，并且给人留下了深刻的印象。但是，在1893年的芝加哥世界宗教会议上，比起斯瓦米·维韦卡南达来说，森对于西方的影响是很小的。我们不必重复那段轶事。维韦卡南达作为罗摩克里希纳的一个直接门徒，曾经自称以"他的师傅的声音"来说话；而事情无疑是这样的：他关于各种宗教具有同等价值的大部分学说确是取自罗摩克里希纳。但他为西方世界所知的程度是罗摩克里希纳从未达到的；他由于是印度派往西方的第一个"传教士"，而在回国后受到欢呼，成了一个民族英雄。② 他于1902年逝世，在此之前他帮助创立了一个新的印度教正统观念——所有各种宗教传统都是好的和真实的，最高的智慧就在于认识到这个事实。试图改变宗教信仰(无论是否成功)是最后的背教行为。这儿实际上有一种论战的锋芒，这种锋芒总的来说是指向基督教的；但出于我们的论题，只需指出，它同时确也有助于在印度为某种比较宗教学制造有利的舆论——这种比较宗教学旨在于促进并且促进了各种宗教之间的现有的对话，它最终的目标是要达到为大家所公认的所有信仰者的统一。

"神智学会"(the Theoso phical society)的工作大大地促进了这个学说的进展。这个学会于1875年在纽约成立，二十世纪初其总部迁到了马德拉斯，当时由安妮·贝赞特夫人主持这个学会的工作。这个学会公开宣称的目标有三个，其中的两个是，第一，促进人人皆兄弟，第二，促进比较宗教研究(在这里，

① 引自帕勒卡的《梵社》(1929)，第164—165页。

② 萨玛：《对印度教在十九世纪和二十世纪复兴的研究》(1944)，第281页。

最初的用语是"雅利安人的宗教")① ——这二个目标具有明显的含义，亦即比较宗教研究确实有助于建立一种人人皆兄弟的观念。

* * *

1914年至1918年期间发生的各种事件使人们的头脑大为清醒起来，在这种气氛中，这个运动的东方分支和西方分支在两次大战之间事实上汇合到了一起。英德学者之间已存在的互不信任正在迅速发展为一种情绪，战后不久那些年的事件几乎没有能够驱散这种情绪。

但乐观主义者还是有的，如威尔逊总统，以及国际联盟的一些成员；在威尔逊时期的开端，还出现了其他一些起源于美国的国际性运动。1918年，"睦邻联盟"开始为种族的统一进行工作；1924年，"宗教联谊会"开始为精神的统一进行工作。1928年，则建立起了一个"三重运动——东西方联合会，睦邻联盟，宗教联谊会"，它于1929年成为世界宗教联谊会。②

与此同时，欧洲开始筹办"国际宗教世界和平会议"，并于本世纪二十年代和三十年代早期召开了一些预备会议。1921年，正是鲁道夫·奥托这样有身分的人发起成立了"宗教联盟"(Religiöser Menschheisbund)，其纲领一开始就问道：

> 谁能够把世界从我们正在越来越深地陷入的普遍而严

① 贝赞特：《神智学协会》，载《宗教与伦理百科全书》第12卷(1921)第300页以下诸页。在那里，该协会的目标被描述为：(1)形成一个全人类不分种族、信仰、性别、阶级或肤色的普世博爱的核心；(2)鼓励对于宗教、哲学和科学的比较研究；(3)探索未经解释的自然法则和潜藏于人之中的各种力量。参见法库哈：《印度的现代宗教运动》(1913)，第208页以下诸页。

② 《世界联谊会》，第502页。

> 重的贫困和不幸中拯救出来？政治、科学、经济吗？它们都不是关键性的东西。那么关键性的东西是什么呢？关键性的东西是一致的、强有力的、共同的人类全部文明的意志或责任，这种意志或责任要通过共同的努力和共同的目标，要通过互相间的责任和计划缜密的意图的交流，来控制邪恶……①

只有“宗教及它的组织、它的教育、它的声音、它的选出来的领袖和标准的支持者”，才能够实现这个目标。因此，只要能争取到世界上各种教会与其它各种宗教组织赞助这种对于理解的追求，有什么事情办不到的呢？或许，“……人们会建立一种精神的基础来支持一种普遍的确信……出于这种普遍的确信能够把各种不朽的形式发展为各种强有力的洲际性的〔国际性的〕民族与阶级的组织”。②

1928年至1929年期间，奥托到锡兰和印度去争取人们支持他的宗教联盟。从他的瑞典同伴比尔耶·福雷尔所写的关于这次旅行的极其详细的报告来看，很清楚，奥托在整个次大陆受到了极好的接待。但同样明显的是，大多数印度教领袖人物是根据他们自己的主张而不是根据奥托的主张来接待奥托的。奥托当然对建立一种综合的、世界语类型的宗教不感兴趣；他仅仅想要谋求宗教界领袖支持对世界范围的否定道德原则和宗教原则的倾向进行斗争。但许多基督教徒认为，他已接近于完全背叛过去，同时，他对于宗教对话的积极卷入也没有得到他的许多学者同行们的赞助。例如，当纳坦·瑟德布洛姆于1930年被邀请去参加在日内瓦召开的世界宗教和平会议时，曾写信给他的助手赫尔曼·内安德道，“你必须去，但我希望自己至死是一个路

① 《世界联谊会》，第504页。

② 同上书，第505页。

德派教徒”。与此类似，瑟德布洛姆还对奥托的观念和积极性持批评态度，他认为那是宗教信仰调和论者的东西。①

此外，如巴哈教派这样的综合性信仰在这些年中非常风行，正典型地表现了那个时期的宗教重音和格调。事实上，最广为流行的巴哈教派著作、埃斯莱蒙特的《巴哈安拉与新时期》(1923)指出，巴哈教派的目标之一是：

> 统一人类世界，把世界上各种不同的宗教溶合在一起，调和宗教与科学，建立普遍的和平……②

奥托想要的与其说是一种世界信仰不如说是一个世界论坛，在这个世界论坛上各种不同传统的代表可以汇合在一起反对共同的敌人，这个共同的敌人有不同的名称，或称为“唯物主义”，或称为“世俗主义”。

在两次大战之间，许多宗教领袖都乐意接受这样一种立场。例如，1928年在耶路撒冷召开的国际传教士联合会大会就表明了这种立场；③四年之后出版的“由俗人构成的国外布道团之调查”报告《对于传教的重新思考》也为这种立场所支配。事实上，这使各种宗教传统的自由派人士能够毫无困难地取得一致的立场；但它与比较宗教学是什么关系呢？

*　　　　*　　　　*

萨韦帕利·拉达克里希南（生于1888）在那些毫不犹豫地把比较宗教学之所系与世界和平、国际和谐与人人皆兄弟之所

① 桑德克勒：《纳坦·瑟德布洛姆》(1968)，第422页以下诸页。

② 埃斯莱蒙特：《巴哈安拉与新时期》(1973)，第258页。

③ 《国际传教协会耶路撒冷会议报告之一：与非基督教体系相关联的基督徒生活与信息》(1928)。最重要的文件也许是贵格派信徒卢福斯·琼斯所写的《世俗文明与基督徒的任务》，第284页以下诸页。

系看成是一回事的人中间，占据着——并且许多年来一直占据着——一个极有影响的地位。①

拉达克里希南生为泰卢固婆罗门，曾在马德拉斯大学跟杰出的A.G.霍格学习哲学，早期受到维韦卡南达的言行的影响，1909年至1926年期间，他在马德拉斯大学、迈索尔大学和加尔各答大学任教。1926年他受当时任《唯一神教派教徒希伯特杂志》编辑的L.P.杰克斯的邀请，第一次访问了西方，去牛津的曼彻斯特学院演讲。这些演讲后来以《印度教徒的人生观》为名出版。1929年他接替J.埃斯特林·卡平特任曼彻斯特学院的比较宗教学教授。他后来曾回到印度担任过一个短时期的安德拉大学副校长，并于1936年回到牛津任斯波尔丁讲座教授，讲授伦理学，这个职务他一直担任到大战爆发。此后他生活的重心从宗教与哲学转向政治；他最后于1962年开始担任印度共和国总统，直至1967年退休。

拉达克里希南认为，比较宗教学的任务和职责是协助人类的统一，事实上，从他的许多著作中都可以得出这种看法；但我们可以举出他于1929年十月在曼彻斯特学院所作的一次演讲，演讲以“比较宗教学”为题，这是他说得最清楚的论述之一，其文收在《东方与西方的宗教》(1933)一书中。

拉达克里希南说，科学的宗教研究者应当“以一种绝对不偏不倚的精神对待各种宗教”。② 但拉达克里希南所说的无偏见并非现象学者所说的无偏见，现象学者所说的无偏见力图接受信仰者自己的任何信仰态度，这是注定的。在拉达克里希南看来，无偏见实质上必定要使我们“放弃我们所独有的主张”，亦即放

① 施尔蒲编的《萨韦帕利·拉达克里希南的哲学》(1952)，参见夏普和赫尼尔的《印度教》(1972)，第102页以下诸页。

② 拉达克里希南：《东方与西方的宗教》(1933)，第16页。

弃接受一种特定的宗教哲学向我们提出的宗教观。不过，比较宗教学会教导我们，宗教是一种"普遍的现象"，是"人的心灵天生就有的"，是"人性的组成部分"；它还会告诉我们，在全部宗教表述后面存在着"……同一个意向，同一个努力，同一个信仰"。① 这样一种认识在当前的世界混乱之中尤其显得宝贵。在这个无秩序的世界上，团结与合作的意识日益高涨，领会时代趋势的人正在促进更多的接触，更多的交流，更多的相互理解。他接着写道：

> "分享"这个词表述了这种新态度的基调。东方与西方的各种宗教徒应当分享他们的眼界和洞见，希望和恐惧，计划与目的。不幸的是，正如在政治领域中一样，这在宗教领域中也是渴望多于现实。比较宗教学有助于我们促进这种分享各种宗教的理想，使各种宗教不再处于未被沾染的隔绝状态……它们是走向同一目标的伙伴。②

这本书的最近一个版本在此处赞赏地提到了1932年的"由俗人构成的国外布道团之调查"报告《对传教的重新思考》，这在思想史上不无某种意义。

拉达克里希南相信，比较宗教学是"分享"的一种工具，在此之上他又添加了一个信念，相信比较宗教学是防止排他性的一种预防剂，他说（正如他在整个一生中都这么说），任何传统提出的自己具有独一无二性的"绝对要求"都已为比较宗教学驳倒。对此人们只能评论说，比较宗教学能够做到这一点，但并不是作为一门科学而做到这一点的；只是当研究者以这种预设作为出发点时，比较宗教学才能做到这一点，在这种情况下，比较宗教

① 拉达克里希南：《东方与西方的宗教》（1933），第19页。

② 同上书，第26页。

学确实能够证实已为人们所相信的东西。但这很难说是科学。我们在这几页中阐述了它的发展的“比较宗教学”至多能含蓄地完成这样一种功能；它决不可能是一种明确的关注，或是其公开宣言中的一个要点。

拉达克里希南在退休之前有几次最后的公开露面，其中的主要一次是在哈佛大学世界宗教研究中心成立仪式上发表讲演。这个讲演名为《精神的友谊》，于1961年印行出版，并为L.S.罗纳(编辑的)《哲学、宗教和即将来到的世界文明》(1966)一书——一本纪念《对传教的重新思考》的缔造者W.E.霍金的文集——所收。在这篇演讲中，拉达克里希南又一次重申了他对于人类的信任和他对于人的悲观主义看法，重申了他期望宗教研究和宗教实践会协助产生某种更好的东西，以及他相信研究会带来彼此的赞赏。其论证基本上是二十年代那篇讲演的重复，我们不必对其作扼要的重述。但我们可以摘下其结论：

> 各种不同的宗教应当作为发展一种人类文化的建筑石料，在这种人类文化中，各种不同宗教的信徒可以兄弟般地团结为同一个上帝的孩子。一切宗教都向其信徒传达了一种永恒希望的信息。世界将会产生一种新的信念，这种新的信念只是以另一种形式出现的旧信念，它是所有时代的信念，这种新的信念是人的潜在的神性，它将为我们心灵中所具有的至高无上的目的即全人类的统一而起作用。我的希望和祈求是，“无信仰”将会消失，而迷信不会奴役人的心灵，并且我们会认识到，我们是兄弟，在精神上和友情上都是一体。①

① 《学哲、宗教和即将来到的世界文明》，第296页。

* * *

现在再回头来看一下第二次世界大战以前的那段时期，当时，大西洋两岸于三十年代举行了一系列宗教之间的会议。在美国，最包罗万象的会议看来是 1933 年的世界宗教联谊会国际会议①。在英国，则由弗朗西斯·扬哈斯本爵士主持；分别于 1936 年、1937 年和 1938 年在伦敦、牛津和剑桥举行了三次世界宗教联谊会会议。

根据 1938 年的剑桥会议的记录②，在学术方面的权威们看来，整个会议无疑是用来肯定不同信仰之间的交流就是比较宗教学的方向。三年之前，拉达克里希南（这个会议的主要发言人之一）已在牛津就任讲授东方宗教和伦理学的斯波尔丁讲座教授，这种任命自麦克斯·缪勒时期以来是第一次。大家都知道，尽管他以印度教哲学家而闻名，但他至多是一个有倾向性的"宗教史学家"(Religionsgeschichtler)。可以回忆一下，就牛津大学而论，"比较宗教学"先前曾与不信奉国教者有联系，只是在（唯一神教派的）曼彻斯特学院和（公理会的）曼斯菲尔德学院设有"比较宗教学"的课程。毋宁说，拉达克里希南是以当代拉莫翁·罗伊的形象、作为一个外国的唯一神教派信徒来到牛津的。他确实从英国国教的自由派那里得到了有限的支持。但实际上这些发展使得比较宗教学很难作为一门脱离了神学（或在这种事情上脱离了人类学）的束缚的历史学科而获得真正的学术地位。世界宗教会议在牛津和剑桥召开，也许加深了某些人的怀疑：比较宗教学不应被认真地看作为一门学术性的学科。

---

① 韦勒编：《世界联谊会：各个信仰、各个人种、各个国家主要代言人的讲话与教导》(1935)。

② 《宗教复兴：第三届世界信仰大会会议录，剑桥大学，1938》(1938)。

但在这个会议上，C.E.雷文作为钦定的神学教授对与会者讲演时表达了他对于世界宗教会议的赞许，他把这个会议称作“我们的这个运动”：

> ……假如我们的这个运动要给我们这个时代的历史留下其适当的印象，它就必须迟早使自己适应环境并植根于大学之中，拉达克里希南现在在牛津的所做所为为此树立了一个榜样，并给我们指出了某种希望。①

此外，这位发言人还触及到了在今后几年中会显得越来越重要的一个问题，他说，神学研究者应当有机会“不仅对他自己的宗教，而且对其他一些伟大的宗教信仰——这些宗教的历史是如此悠久，它们与人类宗教经验的联系是如此密切”——有第一手的了解。② 他还补充说，世界宗教会议的总体任务是“……要帮助我们清除各种误解；它要加深……我们对于一般的宗教以及我们自己的特殊宗教信仰的理解；要以钢与(燧)石的方法来启发我们，以加深那种理解……”③ 人们也许会说，某些比较宗教学者确实会赞同这种看法，而更多的人却全然不知道怎样去实现这样一种预期的“钢与(燧)石”的会合而感到困惑不解！实地调查工作和“局内观察研究”虽然已在人类学和一些未成熟的社会科学中具有稳固的地位，但却还没有深入学院式的宗教研究。只有受到很多中伤的传教士大概才会对这样一种会合着实感到心安；但他们优先考虑的事情并不一定是世界宗教会议或世界宗教联谊会优先考虑的事情。

*　　　　*　　　　*

① «宗教复兴：第三届世界信仰大会会议录，剑桥大学，1938»(1938)，第5页。
② 同上书，第6页。
③ 同上书，第7页。

人们可以争辩说，为了使各种不同宗教传统的信徒走到一起，世界宗教会议以及类似的一些运动正在起着一种有益的作用。确实，在各种宗教徒之间存在着许多误解，这些误解当时需要予以清除，并在很大程度上现在仍然需要予以清除。但与此同时，另一部分人却争辩说，宗教的外部情况和可以观察到的东西没有真正的价值，对于比较宗教学的材料的仔细考察揭示了为所有各种（或者也许是大部分）主要宗教传统共同含有的真义，这种真义甚至能够得到脱离了某些特定传统及其发展的那些人的接受和尊重。

从某些方面看，这个运动只是新自然神论者的运动；从另外一些方面看，它应当归之于神秘主义传统，尤其应归之于通过了新印度教的棱镜的那部分神秘主义传统。由于它的口号，它获得了Philosophia perennis，亦即“永久的哲学”这个称号。详细地考察这种态度不在本书范围之内，但我们可以提一下，其最有力的鼓吹者包括阿南达·K.库马拉斯瓦米及其学生弗里特约夫·舒翁和勒内·居埃农。

这个学派的最广为流传的宣言是阿尔多斯·赫胥黎的《永久的哲学》(1946)一书，其中谈到，这种哲学“……主要关注于由各种事物、生命和心灵构成的多重世界的实质：一个神性的实在”。[1] 就私下里承认自已忠于这种永久哲学的公认的学者而言，我们可以提到佛学家爱德华·康泽(生于1904)，而在这种哲学的反对者中，特别重要的人物是继拉达克里希南任牛津大学东方宗教和伦理学斯波尔丁讲座教授的R.C.蔡纳尔（1913—1974)。

蔡纳尔于1953年11月在其就职演讲中对H.N.斯波尔丁

① 赫胥黎：《永久的哲学》(1946)，第10页。

夫妇表示了敬意，他们是“为了使世界各大宗教彼此之间产生更多的了解、和谐和友谊”而资助这个讲座的，并且提议，这个教授职务应具有三个主要的作用。首先是促进对世界各大宗教的兴趣；其次是解释、比较和对照这些体系；第三是使它们彼此之间产生更多的理解、和谐和友谊”。他认为，只有前两个作用是合理的。他带着有点激烈的语调继续说道：

> 在英国的大学中，很难求得上述第三个作用——促进各大宗教之间的理解——因为在英国的大学里，非基督教宗教几乎根本不能说可以得到阐明。我认为，试图把和谐引入如人类各大宗教这样的看来是全然不同的因素之中，不是一个大学教授的合理作用，假如作为结果的和谐仅仅是表面上的、口头上的因而是虚构的，而这看来是不可避免的。这样一种做法在一个政治家那里很可能是值得称赞的。而在关心追求真理的职业中，这却是可诅咒的事情。①

事实上，在蔡纳尔时期，牛津大学的斯波尔丁讲座从拉达克里希南担任的职务到一种采用根本对照的比较方法都发生了一个大转变。在蔡纳尔的许多著作中，可以提到的有《楚尔凡，琐罗亚斯德教的一种进退两难》（1955）、《宗教神秘主义与世俗神秘主义》（1957）、《印度教和穆斯林神秘主义》（1960）、《在各式各样的时代》（1958），以及他于1967年—1969年所作的吉福德讲演《和谐的不一致》（1970）。

作为一个信仰罗马天主教的平信徒，蔡纳尔表明，自己全然反对任何形式的“永久哲学”，也许对各种非先知宗教学说的纯粹描述除外。他认为，各种先知宗教、犹太教（由此而派生出基

① 蔡纳尔：《和谐的不一致》（1970），第429页。

督教和伊斯兰教）和瑣罗亚斯德教，是建立在这样一些根本不同的原则上的，以至于任何想把这些原则纳入一个包容一切的术语如“永久哲学”之中的企图都是完全错误的。他在《在各式各样的时代》一书中写道，“神秘主义者没有任何要求，他们只是强调了一种方向；先知们提出了迫切的要求，他们要求服从。他们是一些极其令人不快的人。”① 因此，尽管比较宗教学完全可以把增进各种宗教徒彼此之间的理解作为自己的一个目标，但却决不能得出，进一步的目标是要从世界上支离破碎的各种宗教中创造出一个综合的宗教来，或者是要妄称，条条道路都通往同一个目标。他在吉福德讲演中表白自己的信仰时采取了一种清楚明白的立场：

> 在我论述比较宗教学的所有著作中，我的目标一直是要表明，宗教史上有一个首尾一贯的模式。对我来说，首尾一贯的中心只能是基督。它不能是别的，因为我主动地接受了天主教的“约束”，假如我不认为在那种约束之中仍然存在着“解放”，假如我不认为它事实上——对我而论——是真正的宗教，我就不会那么做。②

蔡纳尔在什么程度上确实达到了斯波尔丁讲座的开明要求，这无疑仍然是一个悬而未决的问题：但他的著作事实上尤其极大地阐明了瑣罗亚斯德教和印度教传统，这却是不言而喻的。

*　　　*　　　*

我们在这一章的开头指出了某些人在当前的状况中感到的

---

① 引自《在各式各样的时代》(1958)，第26页。

② 《和谐的不一致》，第16—17页。

困惑，亦即，有些学者自称关注比较宗教研究，同时却似乎希望避免在各种宗教徒的实际相遇这件事情上束缚自己。我们简要地回顾了这种相遇中涉及到的传统路线，还暗示了那条路线引起的对立面。不过，仍然可以说，流行的思潮几年来一直是大大地有利于“对话”的。[①] 尤其是在学者中间，对于东方各宗教传统的共同兴趣正在增强，并且，这种兴趣常常在某种程度上伴随着对于西方宗教传统的疏远（这也许只是一种时髦，然而却是事实）。由于这些压力以及其它的压力，学术要保持一种不参与的态度是越来越难了，不论这种态度有多么明确的目的；特别是在英美二国，人们期望比较宗教学者至少应当对这些问题发表一些看法。比较宗教学者的看法与他自己私下里的预设将是不可分割的；而这些看法还是变化万端的，这一点我们将会在最后一章中看到。但他不会不知道，这个问题存在着。

最后，有一点必须予以说明，或不如说必须予以强调。我们已经指出，人们以种种不同的方式使用“比较宗教学”一词并赋予其种种不同的含义，这会引起多大的混乱。在目前，“比较宗教研究”一词又碰巧涉及到三种互不相关的出版物。

第一种出版物包括由三十九本小册子构成的一套丛书，它于三十年代由“天主教真理会”第一次出版，并由 E.C. 梅辛格尔主编于五十年代重版。[②] 这套丛书的每一本小册子都论述了一种特定的宗教传统或其中的一部分，除了它的动机纯粹是辩护性的之外，整套丛书可以使人们想起上世纪与本世纪之交出

① 夏普：《宗教内部对话的目标》，载希克编：《真理与对话》(1974)第77页以下诸页。在这篇文章中我试图说明，“对话”一词的用法是形形色色、各不相同的，它的用法取决于人们希望这一过程所要达到的目标，而且，这个词的一般用法十分罕见，而引起误解的用法反倒常见。

② 梅辛格尔编：《比较宗教研究》(1953—1956)。这本文集的作者有威廉·施米特、L.德·拉·瓦莱·普辛、A.J.卡努伊以及克里斯托弗·道森。

版的那本《宗教史通俗读物》(Religionsgeschichtliche Volksbücher)。由这套丛书看，比较宗教研究完全是一种(天主教的)基督教辩护性活动，这种活动要表明"具有三个历史阶段的天主教：原始宗教阶段，犹太教阶段与基督教阶段"① 是如何取代或完成每一种"宗教"的。

第二种出版物是一种期刊，它于六十年代开始出版，并专注于"形而上学，宇宙学，传统，象征表示"。它坚定地站在相信永久哲学的立场上，其大部分篇幅为阿南达·库马拉斯瓦米，弗里特约夫·舒翁与勒内·居埃农三巨头所写的文章所占。根据这种杂志来看，比较宗教学是一个过程，个人借助于这个过程而达到这种特殊形式的理智上的启蒙。

第三种出版物叫做"斯德哥尔摩比较宗教研究"，到 1968 年为止它由八本专题著作构成，每一本都是高度专业化的无瑕疵的学术著作。其中有伊法·保尔森的《Schutzgeister und Gottheiten des Wildes in Norderasien》(亚洲北部未开化之人的守护神，1961)；阿彻·赫尔特克兰茨的《美洲未开化之印第安人的宗教》(Les Religions des lndiens primitifs de l'Amérique，1963)；安德雷伊·约翰森斯的《Der Schirm herr des Hofes im Volksglauben der Letter》(拉脱维亚的民间信仰中的农场保护者，1964)；和瓦尔特·艾德利茨的《黑天-çaitānya》(1968)。对于这些书所代表的斯堪的纳维亚学术来说，"比较宗教学"重新被采纳为一个国际上可接受的术语，作为"宗教史"或"宗教学"的代名词，但它仍然保留着客观性和学术精确性的绝对要求，这些要求犹如一条金线，贯穿于我们正在考察的百年比较宗教学史。不过，它实际上强调了人类学和民族学。

① 梅辛格尔：《比较宗教学的哲学》(该丛书第39卷)，第26—27页。

也许可以证明，一个以如此多种多样的意义——且不考虑“对话”的问题——来加以使用的术语是根本不适于再使用的。但事实上，人们以我们考察过的种种不同倾向所产生的方法论上的变易无常为背景，仍然在使用这个术语。现在，我们要对过去二十年的方法论探讨作一些说明，以此来结束本书的考察。

# 第十二章　二十年的国际争论

（1950年—1970年）

这最后一章要选出一些自从五十年代早期以来一直为宗教史学家所争论的问题，并要对选自于这个时期的一些方法论探讨作一个概括的说明。全面的说明当然是不可能的。过去二十年来，已增添了大量的材料，其大部分直接或间接地与方法论方面的争论有关，仅仅要把它们分类编目就将是一个繁重的任务。其次，这个争论是在许多国家并以多种文字展开的，不仅包含有对于一般的刺激作出的反应，而且包含有对于局部的刺激作出的反应。就此而言，也没有任何办法能使一个报道者对所有这些有关的动向作出论述，所以，对论述材料作一些选择是绝对必要的。第三个问题是，这个争论仍在继续进行，笔者难以站在其圈子之外来获得自己的看法。最后，以全部事后认识的智慧，我们也许能够阐明已发生的事情；但在当下，要确切地阐明正在发生的事情往往是世界上最难的事。

1959年，有一个美国宗教史学家E.R.古迪纳夫用下面这句话总结了他在当时看到的思潮："这一代人想要的东西，或者是一种信念：他们的真实存在不在科学的世界之中，或者是精确的分析。"① 显然，这句话概括地表述了一种持久不断的选择，亦即比较宗教研究从一开始就面临的那种或此或彼的选择。我们

① 古迪纳夫：《宗教学》载《努曼》杂志，第6卷（1959）第84页。

看到的以种种方式表现出来的学术成就，有二种选择，它或者是“纯粹的”努力，力图从历史的和分析的角度出发，把宗教理解为一种人类现象；它或者把所有的精力都投入到它自己的宗教探究中去，从而成为一种几乎接近于拯救学说的“应用”科学。也许，根本就不存在什么选择。确实，在许多严肃的会议的嚷嚷声中经常可以听到对于精确分析的要求，同样，拯救学说可以是对于所认为的破坏性分析的一种反动。但在我们这个时代，旧的拯救学说已经衰亡，它们已经为多种多样新的短暂的宗教形式开辟了道路，学术便倾向于主要依靠专家进行越来越深入片断的研究，以此来维护它自身的同一。

因此，今日的比较宗教学者（或宗教学学者，或宗教史学家）很少是一个百科全书式的人物。他通常是一个历史学家，潜心于语文学技能和考古学技能；他也许多少通晓一些心理学、哲学或现象学。很可能他集这样一些专长于一身。更加有可能的是除了比较宗教学者这个名称之外，他与一世纪之前最先开始谈论“比较宗教”的先驱者们毫无一致之处。甚至连这个名称也可以去掉。他会论证说，比较宗教学是一门光彩夺目的维多利亚时代的科学，但却是一门随着时间的推移而简直成为多余之物的科学。

但如我们所见，在比较宗教学中放弃一种方法并不意味着这种方法自动地为另一种方法所取代。多年来，方法的问题在很大程度上一直是一个没有解决的问题，尽管宗教研究始终具有高度的严肃性，学术界却并不总是能够在宗教研究应当采用的术语和条件方面取得一致意见。其中便有我们现在要予以论述的问题。

* * *

在过去二十五年中，各种各样的杂志和会议都对方法论作

了探讨；不过，就此而言，1950年成立的国际宗教史协会为我们提供了一个便利的缩影。①

国际宗教史协会是在荷兰宗教史协会——Genootschap van Godsdiensthistorici——的倡导下建立起来的。荷兰宗教史学会于四十年代末向这个领域的学者们发出了邀请，它指出，上一次国际会议早在1934年就召开了，它建议，重新召开国际会议的时间看来已经成熟。邀请书由巴塞尔的A.贝托莱特、格罗宁根的G.范·德·莱乌和阿姆斯特丹的C.J.布雷克签署。与此同时，散发了一份由二十九人构成的"组织委员会成员"的名单。其中二十人来自欧洲大陆，二人来自英国（S.A.库克与E.O.詹姆斯），三人来自瑞典(J.E.霍姆伯格，M.P.尼尔松和格奥·维登格伦)，仅有四人来自美国(W.F.奥尔布赖特，A.D.诺克，R.H.洛维和约阿欣·瓦赫)。然而这张名单非常恰当地描述了当时这个领域中的国际学术状况，从比例上看，荷兰和瑞典在这个学术领域中几乎比任何其他国家都强得多(法国除外，但法国人在开创这个组织方面几乎没有起什么作用)。

国际会议召开了，总共有193位代表参加了大会，国际宗教史协会正式成立，格拉迪斯·范·德·莱乌为第一任会长，C.约科·布雷克为第一任秘书长。不幸的是，范·德·莱乌当选为会长还不到一年就逝世了；罗马的拉法埃莱·毕塔佐尼接替他就任会长。后继的会长是乌普萨拉的格奥·维登格伦，现任会长是斯特拉斯堡的马塞尔·西蒙。秘书长一职一直由布雷克担任至1970年，而后由曼彻斯特的S.G.F.布兰登继任，次年布兰登不幸逝世，此职便由本书作者担任。

阿姆斯特丹会议的主题是"文明中的神话-宗教仪式的模

① 以下的说明，部份以尚未出版的书信和论文为依据，部份以国际宗教史协会秘书处的文件为依据。

式”——这是一个争论性很强的题目，人们对此有各种截然不同的见解和理论。① 有些学者，特别是斯堪的纳维亚的学者，倾向于利用一切机会强调神话与宗教仪式的相互依赖性，并倾向于认为，在古代近东，“神话与宗教仪式的各种模式”处处可见，而其他一些学者却对此持明显的怀疑态度。② 在此之前，学术报刊上已对这个问题进行了广泛的争论，并且，这个争论后来一直在继续进行，至少延续到了六十年代。不过，对我们来说只需指出，大家并不旨在取得一致意见，学者们预料到了会有种种不同的见解并指出了这些不同的见解，因此，这次会议可以作为（正如后来的会议也可以作为）一种学术的晴雨表，而不是作为一个方向舵。

鉴于后来的一些争论，还使人感兴趣的是，秘书长布雷克在一次讲话中指出，这次会议并不完全具有代表性；为了这个学科作为一个整体起见，个人之间的分歧需要加以弥补。布雷克说，这次会议明显地缺少来自东方世界的学者；在过去，西方的学术成就曾经是打开东方的一种工具，但“可以预见，东方正在兴起的自我意识……的精神将促使那里的许多学者去研究他们的精神遗产：下一届会议应当包括一个经过充分选择的东方代表团”。③ 对此也许有必要补充说，在这方面，问题在很大程度上取决于“学者”一词的精确定义，一个经过充分选择的代表团则

① 布雷克，德鲁斯与海丁编辑：《第七届宗教史大会会议录，阿姆斯特丹，1950年9月4日—9日》(1951)。

② 我原来计划在本书中用一章专门论述围绕神话、礼仪和王权等问题展开的辩论，这样做部分地是为了具体表明现代的比较宗教研究所关注的问题有什么类型。事实上这一章的大部分已经写成，但是由于篇幅所限不得不删节掉了。参见埃兹曼：《关于近百年所研究的神圣王权问题》，载于《神圣王权》（《努曼》增刊，1969，第4期）第4—17页。

③ 阿姆斯特丹会议的报告，第85页。

预先设定了要有某个人去进行选择。于是又涉及到了标准问题，可以想象得到，个人之间在标准问题上不会取得一致意见。无论如何，在此已经埋下了分歧的种子，至少已埋下了误解的种子。

国际宗教史协会的唯一目的是，"通过以各种研究方式涉及到这个课题的所有学者的国际合作来促进宗教史的学术研究"。这个目的似乎是足够明确的，事实上大部分参加了这个协会的一些早期会议的学者们一直满足于这样一个一般的表述。它所表达的理想不仅是一系列各种各样的代表会议和学术讨论会的基础，而且是一个广泛的出版计划的基础，这个出版计划主要包括期刊《Numen》(1954 年创刊，其主编起先是毕塔佐尼，后来是布雷克）和一个国际性的文献目录（也从 1954 年开始出版）。但"宗教史的学术研究"一语从某些方面来说是一个含蓄的表述。尤其是"学术的"(academic)一词，虽然它没有明确说出来，却包含有这样的意思：只有某些学术标准在国际宗教史协会圈子内是可接受的。这些学术标准是在上世纪末本世纪初建立起来的语文学的和历史学的标准，在某种程度上是对于宗教材料的任何神学说明作出的反应；这些学术标准还包括特别是范·德·莱乌、布雷克和维登格伦所实行的现象学方法。因此，国际宗教史协会最初在很大程度上是一个大多执教于欧洲各大学的专家们的学会；他们的精神气质是世俗的历史学家的精神气质，尽管这种精神气质用到了宗教的材料之上，他们在自己的工作中很可能会一次又一次地进入宗教现象学这个更广阔的领域。然而我们会想到，在本书的最后一章中我们要论述西方存在的另一种比较不那么令人信服的历史学态度。我们可以看到，这种态度与改革后的印度教和理想主义者的一般梦想有着近亲关系。这两种立场将逐渐地在国际宗教史协会中相遇，共

存于国际宗教史协会之中，但这个过程不是立即发生的。

战后第二次于1955年召开的罗马会议讨论了另一个纯粹的历史学问题，亦即与宗教仪式相联系的君王地位问题（这个问题在当时与神话和宗教仪式的问题密切相关）。① 这个问题虽然在历史方面发生了争论，但在方法论上并没有引起什么争论。然而，国际宗教史协会在1958年至1960年期间出现了一个转折点。

1958年国际宗教史协会在东京召开了国际会议。② 自从1900年巴黎会议以来，按总的顺序来说，这次会议实际上是召开的第九次会议，但它却是在欧洲以外的地方召开的第一次会议。会议的主题选择得很恰当，名为“东西方的宗教与思想：百年以来的文化交流”。

会议的组织者期望这次会议出现什么现象，这不很清楚。历史学家知道——或应当已经知道——过去数十年来东方与西方之间的“文化交流”并不那么理想，在宗教问题上，东方和西方对于宗教的本质和表现的解释存在着相当大的分歧。西方一般倾向于在学术上把宗教看成是某种静止不变的东西或材料的堆积，或看作是要予以分析解剖的有机体。很典型的是：长期以来，西方一直习惯于把其大部分人力花在各种古代的宗教传统之上。也许到了本世纪五十年代，它才不再采取纯粹发生学的态度；但稳固的惯例一时难以消除。反之，东方一般认为，宗教研究的目的只能是加深一个人对于实在的领悟和理解；当然它就决不会把宗教仅仅看作是躺在学者的工作台上的被动对象。宗教是要亲自去实践的，假如研究不能帮助研究者生活得更好

---

① 参见胡克编辑：《神话、礼仪与王权》（1958）。在曼彻斯特大学当学生时，我听过后来编为这部书出版的系列讲座。

② 《第九届国际宗教史大会会议录，东京与京都，1958》（1960）。

更充实，那么它就没有什么意义。

然而，在西方，至少从谢林和爱默生及其他一些浪漫主义者的时代以来，也有一些学者和其他一些人一直在坚持与此差不多的主张——宗教应当亲自予以实践，比较宗教研究只能是一门以提高生命的价值为其动机的学科。但对于国际宗教史协会的领导者来说，很少有人愿意对此予以较多的肯定。他们在私下里也许会同意这种看法，但在公开场合他们拒绝由这样的"主观主义"来损害他们的学术声誉。于是，在这里伏下了新的冲突的种子，这个新的冲突在东京会议上开始暴露出来。

东京会议的报告文献于1960年发表时长达几乎一千页，报告文献中的绝大部分文章主要是学术方面的东西；学术标准并不成为问题。但是会议的组织者觉得，把马堡的弗里德里希·海勒论"宗教史作为走向宗教统一的途径"的讲演放在书的开首是适当的。①

海勒说，西方的宗教传统对于其它宗教历来取排斥的态度，总认为自己是完全正确的，但是，世界上出现了一个宽容的传统，这个传统从阿育王起一直延续到比较宗教学的一些创始人("……如弗里德里赫·麦克斯·缪勒，纳坦·瑟德布洛姆，鲁道夫·奥托，托尔·安德雷，阿尔弗勒德·卢瓦西，格拉迪斯·范·德·莱乌，拉法埃莱·毕塔佐尼等人")，它为我们提供了"……大量见识，这些见识消除了由来已久的各种偏见。"② 学者看到，各种宗教彼此之间是非常接近的：通过比较它们的结构、信仰和实践，他们看到了一种"超验物"，这种超验物包容一切但又内在于人心之中。所以，研究是对付排外性的最好的预防剂，因为

① 东京会议报告，第7—22页。

② 同上书，第9页。

它传授爱；而哪里有爱，那里就能够有——事实上必定会有——精神的统一。他得出结论说：

> 宗教科学的最重要任务之一就是要阐明各种宗教的统一性。因此它以追求关于真理的纯知识为唯一的目的。但从科学探究之基地上无意地培育出的真理的树，是一棵不仅开有奇花而且结有异果的树。赫尔姆霍兹于一世纪之前发现视镜(eye-mirror)时，他不是以实用的医学为目的，而仅仅是以理论的探究为目的。但由于他的探究热情，他给数百万眼疾患者带来了帮助。科学的宗教研究同样如此。它对于真理的探究对宗教之间彼此的实际关系产生了重要的结果。
>
> 一旦宗教为了人类而走向真正的宽容与合作，人类就会领受到一个新的时期。科学的宗教研究之最好的希望之一便是，有助于为这个时期铺平道路。①

象这样的一些问题是绝然主观的，因而在当时，宗教史学者一般完全回避了这些问题；许多学者觉得，海勒似乎以这样一种方式来代表国际宗教史协会说话——事实上他并非代表国际宗教史协会——这使人感到窘迫。当人们得知下一届国际宗教史协会会议将在海勒的根据地马堡举行时，便产生了普遍的不安情绪。

---

① 东京会议报告，第19页、第21页。值得注意的是，在这次会议上，布雷克十分欢迎这次会议所标志的国际宗教史协会范围的扩大。他说："我说我有这么一种感觉，即我们已经达到了国际宗教史协会的历史上，也许还是宗教史研究当中的一个转折点，这样说绝非夸大之辞。"（第834页）在另外一篇讲话中，R.L.斯拉特明智地注意到"……适合于重要的宗教的那种团结一致，不能等同于理智上的毫无歧异，而且甚至可以不需要这种思想一致而存在。"《世界和平与世界秩序》，同上书，第612—613页。

*　　　　*　　　　*

我们在继续考察1960年马堡发生的事情之前，必须再次越过大西洋，看一下美国宗教研究会于1959年4月成立的情况。

研究会的第一任主席、耶鲁大学的埃尔温·兰斯代尔·古迪纳夫（1893—1965）在研究会成立时发表了一个重要的演讲。古迪纳夫专门研究希腊化时期犹太人与基督徒的聚会场所，其重要著作是《古希腊罗马时期的犹太人的象征》（1953—1968），顺便提一下，这本书是由博林根基金会出版的，并且表现出荣格的影响。但他的兴趣比较广泛，凡有关古代人和现代人追求灵魂的"疑难"（Problematik），他都感兴趣。他的1959年讲演干脆名为"宗教学"——试图谈论一种广泛的宗教学而不为任何现存的术语所束缚，试图概括出（科学的）宗教研究的可能范围。①

古迪纳夫一开头就说，除了对"宗教学"有所助益之外，他看不出"宗教史"还有什么别的价值。现代世界常常受到各种各样的分裂的影响，我们正在试图从破碎的世界中建立起新的社会。甚至人们讨论得很多的宗教对于国内外的和平和友好亲善（以五十年代为背景）的贡献也未必有什么助益，因为"……我们这一代的宗教领袖要摈弃的正是任何有意义的宗教学"。②诚然，还残存着一些忠诚的人，但他们分散在世界各处，分散在各种各样的学术领域中。而这些领域常常对宗教不感兴趣。人们再次要求整体性、完整性，以及有能力的工作者之间的相互认识：

---

① 古迪纳夫：《宗教学》，载《努曼》杂志第6卷（1959），第20页以下诸页。

② 同上书，第82页。参见米歇尔森：《大学里的宗教学术研究》（1964），第22页："首先，这一领域的学者都坚持采用直接的途径，并尽可能（原文如此）从内部去研究宗教现象。"

我相信，复兴宗教学之研究的希望不在于奉承因循守旧者和神学家，而在于认识到，科学本身就是一种宗教活动，是一种新的宗教，科学与宗教之所以彼此分离，在很大程度上是因为因循守旧者坚持了他们的一贯做法，认识不到对于宗教的新的探讨，这种新的宗教探讨已在他们中间形成了。①

在这种探讨中，事实上任何事物都可以用作材料，在获得完整的理解之前，必须要做大量仔细周密的工作。重要的事情是，不要认为，在宗教中，必要的细致工作本身就是目的：

我们希望解决一些较小的问题，以此来澄清一些较大的问题，但在解决较小的问题方面，我们只是技巧熟练者和古物收藏者，而根本不是增添科学知识的人。②

古迪纳夫把这些技巧熟练者叫做“科学的法利赛人。”不过，他们有他们自己的地位，因为一个人在能够跑之前必须学会走：

在宗教学的目前阶段，我们最好还是提一些小问题，直至建立起我们大家都能够赞成和运用的方法论。③

古迪纳夫在这篇重要的文章中呼吁，要对宗教本身有某种完整的理解，并要求建立以此为其最终目的的宗教学。这件工作必须基于各种技术之上——语文学的、历史学的、考古学的和其他等等技术——因此，应当认真地精确地掌握这些技术。不过，不应当把这些技术看作目的本身。没有这种较为广泛的运用，

① 古迪纳夫：《宗教学》，第85页。

② 同上书，第93页。

③ 同上书，第94页。

它们是无用的。但在另一方面，对于一些广大无边的问题过早地发表武断的意见，则更加无用：

> 宗教学不写通俗性的读物，也不为大学二年级学生写简要的概论。也许我们必须为了谋生而这样做，但我们必须认识到，这样做根本不是我们的本职工作。①

古迪纳夫的就职演说事实上是在恳求一种有人性的宗教研究。显然，他不仅在重复约阿欣·瓦赫的言词，而且在重复瓦赫的内心最深处的冲动；同样明显的是，这些东西也是学术界不久之后不得不准备从美国那里听到的调子。

我们已提到过瓦赫的《比较宗教研究》一书，在目前，没有必要再花时间去解释他对于"完整地理解"宗教的希望。不过，注意到下面这点也许是重要的：虽然他的工作以某种方式有助于削弱宗教研究中的历史主义，但它同样使得学者们抛弃某些不太站得住脚的立场，特别是完全与各种价值-判断和主观预设隔绝开来的象牙塔中的居住者的那种立场。在瓦赫看来，研究者必须是个学者。但研究者又必须不止是一个学者：他必须在从事他的工作之前具有"一种适当的情绪状态"。这种情绪状态是否不可避免地包含着承认宗教经验的可靠性，这是一个我们不愿试图回答的问题。然而有必要指出，对瓦赫来说，比较宗教研究不仅仅要对"宗教经验可能意味着什么"和"它的表述可能采取什么形式"提供清楚的看法，而且更重要的是，要对"它可能为人做些什么"提供清楚的看法。

因此，从各方面看来，美国人的立场似乎已成型了，这种立场用天平衡量着旧的历史主义，并发现它存在着严重的缺陷，因

---

① 古迪纳夫：《宗教学》。

为旧的历史主义甚至不能回答它自己的最深刻的问题。现在我们必须来考察一下欧洲学术界对这种新的态度作出了何种反应。

1959年秋,《犹太传统:犹太人的生活和思想季刊》发表了一篇评论瓦赫著作的文章,文章的作者是国际宗教史协会的著名成员、犹太学者 R.J.茨维·韦布洛夫斯基。① 韦布洛夫斯基的见解是,瓦赫的著作严重地混淆了宗教学与神学;韦布洛夫斯基认为,瓦赫的著作声称要回答比较宗教研究领域中的问题,而在事实上却几乎完全是以神学家为对象的,至少是以同情某些神学价值的读者为对象的。根据韦布洛夫斯基的见解,困难产生于这样一种状况,在这种状况中:

> ……献身于一种自称有绝对价值的排他性宗教的神学家同时也接受了某些自由主义的价值,这些价值不允许他简单地把其他宗教形式当作纯粹的欺骗或错误来一笔勾销。②

瓦赫显然正是这样一种神学家,而他的著作看来是以其他神学家为对象的。麻烦就在于此,因为"比较宗教学"或宗教学决不允许以这样一种方式来使自己遭受损害。同样,那本书的问题不是"比较宗教学本身"的问题,而是"神学艰难地走向肯定比较宗教学"的问题。而且,总的来讲,"神学与宗教学之间的混淆是这本书的特征。"③

韦布洛夫斯基的观点属于那种严格的、在科学方面力求"客

---

① 韦布洛夫斯基:《对宗教的比较研究——一篇评论》,载《犹太教》杂志(1959年4月8日),选刊页码1—9页。

② 他接着又说:"不论这个问题是如何吸引人,它显然同比较宗教研究本身几乎毫无关系。它纯属一个神学问题。"(同上书,第1页)。

③ 同上书,第5页。

观"的学术流派。他写道，每一个真正的学者"……都把自己的宗教从他的研究中排除出去，不论促使他研究宗教的动机和推动力具有什么样的'宗教特征'"。① 无疑，当时投身于国际宗教史协会的工作的大部分学者都会同意他的看法，并且会赞同这样的观点：不论"个人的宗教"以什么方式侵入学术争论，都只是可悲的。

当然，这并不是争论，因为瓦赫不再能予以答复。不过，人们猜想，他会对韦布洛夫斯基提出要区分二种不同的宗教理解模式感到不高兴——其主要的一个原因是（正如韦布洛夫斯基指出的），他先前曾坚持认为，宗教应当用"客观的"手段加以研究，因而会感到，自己已完全突破了客观主义的观点。也许他还会问，除了对上帝在这个世界上的活动获得更好的理解之外，还需要什么其他充分的理由来进行这样的研究。但这仅仅是推测。相对来说可以肯定的是，若这样去看，这个争论相对于它在1914年达到的结果而言并没有取得多大进展。参与争论的主角提出了相同的可供选择的办法，只是他们的相对影响力发生了变化。

* * *

不过，我们现在必须回过头来看一看国际宗教史协会，看一看1960年的马堡会议。② 一个没有参与这次会议的人，很难对会议的各项进展有一个充分而满意的印象；会议的文件仅仅是以总结的形式发表的，只从这些文章的目录得不出多少东西。但显然，马堡会议在很大程度上可以说是一个分水岭，其简单的理

---

① 韦布洛夫斯基：《对宗教的比较研究——一篇评论》，载《犹太教》杂志（1959年4月8日），第3页。

② 第十届国际宗教史大会，1960年9月11日—17日，马堡/拉恩，大会组织委员会出版（1961）。

由就是，方法论的探讨第一次确立为国际宗教史协会的工作程序的一个组成部分。在此之前，学者们只是顺便讨论一下方法问题，这也许是因为他们太忙，以至于对方法问题思考得不多；但是远东的经验，以及这个时期的一般思潮，使事情发生了变化。

九月十七日布雷克在大会上以“宗教史的未来任务”为题发表了演讲——在会议上以这样的方式就方法论问题发表意见，这是第一次。布雷克说，国际宗教史协会比以往任何时候都更具有国际性了；不过这也引起了一些问题，因为“每一个了解东方的人，即便是肤浅的了解，都会认识到，东方是以一种不同于西方的方式来探讨宗教史的课题的。”① 但这是否意味着东方和西方都不能彼此相互学习呢？东京会议的经验告诉西方学者说，宗教仍然是一种人们深为关切的可选择之物；而且，东京会议的主题不能“……以通常是宗教史的特征的完全无偏见的精神”②来加以判断。事实上，这是涉及到一种眼界的不同：

> 一方面，东方的研究者倾向于主张，宗教的真正实质能够由直觉来最好地把握，关于宗教现象的最终研究结果必定是对于宗教的实际价值的较为深入的洞察。另一方面，西方的宗教史研究者则确信，他的唯一任务在于对某种宗教的或大或小的各种环节作艰苦的研究，以便尝试性地理解它们的宗教意义，他必须抑止自己，不作出任何价值判断。③

不过，布雷克随即不得不承认，问题不仅仅是东方对西方的问题；在西方也有人表示了“直觉的”态度（也许他想到了马堡传统，虽然他并没有说出来），而且，要求学者们在“重构文化生活

① 布雷克：《宗教史的未来任务》，载《努曼》杂志1960年第7卷，第223页。

② 同上书，第225页。

③ 同上书，第226页。

和宗教生活"方面起到某种作用的各种压力正在不断增长。这些压力确实存在着——也许比布雷克当时认识到的更多。但在同时布雷克又极力主张，要谨慎从事；学者不应有损自己的学术良心：他必须离开超验物（反对古迪纳夫和威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯的主张）而仅仅关注于自己的本行。至于国际间的理解，它可以是学者的工作所产生的一种令人愉快的副产品，但它决不能成为一件首要的事情。

布雷克不顾一切地试图维护一个秘书长应当持有的调和立场。R.J.茨维·韦布洛夫斯基则是学者传统的一个更为直言不讳的代表，我们已经考察了他对于约阿欣·瓦赫的《比较宗教研究》一书的严厉批评。在马堡会议上，他对于他称之为国际宗教史协会旨在的那种研究的最低程度的基本预设提出了一个简短的声明；各式各样的学者如布兰登、伊利亚德、古迪纳夫、基塔加瓦、西蒙和蔡纳尔在这个声明上署了名，此声明坚决认为，一种"东方对西方"的状况正在兴起。① 宗教史是人文科学的一个分支，它不属于神学，更不属于国际政治；只要它存在着，就应当尽可能无偏见地根据真理的原则以它自己为目的来对它进行探讨："在任何特定的文化的历史的状况下，无论科学活动具有什么可分析的社会学的功能，我们的研究的客观因素都在于它们自身之中。"因此，不论学者个人会选择什么样的理想在私下加以培养，这些理想是他自己关注的东西，"……在任何情况下，都绝不允许让这些理想来影响或歪曲国际宗教史协会的特征"。②

当然，有相当一些讨论没有得到确定的结果；韦布洛夫斯基后来在刊登在《努曼》上的一篇文章"马堡会议——及其以后？"

① 参见施梅尔："讨论的总结"，载《努曼》杂志第7卷（1960），第235页以下诸页。

② 同上书，第237页。

中回顾了这个争论，在这篇文章中他坚决主张，国际宗教史协会必须使自己既不受浅薄的涉猎者、也不受神学家和理想主义者的侵入。① 研究要么是科学和学术——要么不是。

* * *

马堡会议的争论表明，西方有些学者所优先考虑的事情与国际宗教史协会的学者所优先考虑的事情不完全一致。大家对这一点都很清楚。不太容易确定的东西是，学术上值得尊重的东西与学术上不值得尊重的东西二者之间的分界线究竟在哪里。“宗教现象学”这个术语尤其是一个引起混乱的根源。1961年，与这个争论的爆发有很大关系的弗里德里希·海勒发表了《宗教的表现形式和本质》（Erscheinungs formenund Wesen der Religion）一书——它是一部规模宏大的现象学研究，这本书实际上一点也没有谈到宗教间的和睦关系，不过它在很多地方都有这样的含意。但它坚持了现象学的准则。在此二年之前，米尔恰·伊利亚德于1958年发表的《比较宗教学的模式》一书也是如此。

如同他在芝加哥大学的同事约瑟夫·基塔加瓦和查尔斯·朗一样，伊利亚德曾在韦布洛夫斯基的声明上署了名。伊利亚德作为瓦赫的继承者，而基塔加瓦作为他的著名的信徒之一，显然都在某种意义上承继了这种特定的芝加哥传统；但他们在其他方面是完全独立的，他们扶持了一个蒸蒸日上的研究生学派，这个学派更多地使人联想起欧洲大陆的研究生学派而不是北美的研究生学派。

---

① 韦布洛夫斯基：《马堡会议——及其以后？》，载《努曼》第7卷（1960），第215页以下诸页。

1961年芝加哥大学开始出版一种名为《宗教史》的新杂志，它很快就在美国站住了脚，其地位相当于在欧洲出版的《宗教史评论》(Revue d'histoire des religions)和《努曼》。这份新杂志从开始起一直是一份传播明白易懂的历史研究的媒介物。但它也具有较深的一面，因为它一开始就关注解释学(解释)的问题——对于宗教史领域中的许多欧洲人来说，这个课题也许有点不太值得尊重。在这份新杂志上刊登的第一篇文章为其定了调子。

米尔恰·伊利亚德在论"宗教史与一种新的人道主义"的文章中指出，这份杂志的目标之一是要改进"宗教材料的解释学"——这是一个为宗教史学家所忽视的课题：

> 〔伊利亚德写道〕不论学者是否赞同这一点，他在重构了一种宗教的历史，或者在阐明了它的社会的、经济的或政治的背景时他并没有完成自己的工作。他必须进而理解它的意义——也就是说，他必须确认并阐明使得它或可能使它在一个特定的历史时刻出现或成功的事态和环境。
>
> 只是就它会完成这个任务而言，……宗教学才会发挥它的真正的文化功能。不论它在过去起到了什么作用，比较宗教研究注定要在不远的将来起一种首要的文化作用……①

东西方的文化对话已开始起步(如东京会议上所发生的事情)，在这方面，宗教史正在起着它的作用——在此过程中，历史学家"必将对人有更深的了解"。一言以蔽之，这就是"新的人道主

① 《探索》(1969)，第2页。

义"。学问固然重要——实际上它是必不可少的——但学问若不建立在创造性的解释学之上，则犹如力图"在其自己的所指层次上"来理解各种宗教和宗教的表现，便是不完全的学问，令人可悲。当然，这种看法类似于现象学家的观点，因为现象学家要求悬搁和本质直观。伊利亚德也确实提到，历史学家和现象学家具有二种不同的态度；但他坚持认为，二者之间不论存在着什么紧张关系，它都是一种有创造力的紧张关系，由于这种紧张关系，宗教史从整体上来说能够避免教条主义和停滞不前。

芝加哥学派的解释学纲领并不是为了对抗国际宗教史协会的五项原则而提出来的，但它确实大大扩展了宗教史学家的眼界。最重要的是它承认，宗教史学家会发现，自己在世界性的文化对话中正在起一种积极的作用，而不只是当一个无偏见的场外观察者；它还要求学者探求宗教的内在意义，而不仅仅查究历史事实和历史状况。人们觉得，"客观的"宗教史学家容易被大家认定是一个技术熟练的工匠，他的工作就其本身而言也许令人赞美，但若他想要在新的世界上具有实在的意义，就不得不学习新的东西和新的技术。上述有些宗教史学家甚至感到难以理解这种看法，更不用说采纳这种看法了，这进一步证明了，他们与新一代解释学家的鸿沟正在继续扩大。

但到了六十年代初，美国的各个学校开始明确地承认宗教史的这种较为广泛的作用。当然，这种动向有其外在的原因。[①]在此之前，美国在世界政局中长期采取的孤立主义已被第二次世界大战打破，到了那时，这种孤立主义随着不断加剧的越南问

---

① 参见基塔加瓦：《美洲各宗教的历史》，载于《宗教史，方法论文集》(1959)，第1页以下诸页。

题的悲剧已寿终正寝了；越来越多的人提出了疑问：他们前所未有地把西方的制度和方法放到天平上加以估量，并且常常发现，这些制度和方法是有缺陷的。正如在其他的挫折和幻灭时期一样，西方学校中的研究者再一次开始从东方寻求光明，美国的教育界一向对其顾客中的舆论很敏感，此时更开始对研究者的思想言论产生了一种新的敏感性。在欧美，无偏见的、客观的、基于语文学的传统学术标准虽然没有被完全摈弃，但正在受到这种眼界较为开阔的、功利主义的态度的侵蚀。即便在各种神学院中，教员和学生——他们中的许多人曾历来对比较宗教学的方法和材料感兴趣（虽然不一定是专家或甚至是精通者的兴趣）——也开始发现，在新的折衷主义的学园中，可列入之人有佛陀、商羯罗、和禅宗及道教的一些导师，但基督徒中却几乎只有克尔凯郭尔一人有支配性的地位。就美国而论，根据美国的宪法，在任何教育机构中都不得以公共基金资助宗教教育，美国宪法的这个特征使得这个问题进一步复杂化了。不过，由于这条法律的原初目的是为了消除宗派主义的危险，由于比较宗教学根本就不是宗派性的东西，因此，比较宗教学在芝加哥学派的纲领的统率下，不是作为任何传统意义上的宗教，而是作为伊利亚德所宣称的“新人道主义”，开始在美国学校的课程中出现了。所以，总的说来，公众舆论在五十年代末和六十年代早期发生了相当大的变化，但变化的结果距离国际宗教史协会宣称的理想并不大。

为了对比起见，我们可以穿过大西洋，简单地提一下1962年出自“铁幕”后面的一本书：库尔特·鲁道夫的《DieReligions-geschichte an der Leipziger Universität》（《莱比锡大学的宗教史》）。这本书把纯粹的、客观的学术理想贯彻到了极端，并且对那些不论是出于什么理由而放弃这些标准的人作了严厉的

批评。①

*　　　*　　　*

1965年国际宗教史协会在加利福尼亚的克利门蒂召开了国际会议——这是第一次在美洲大陆召开的宗教史国际会议。②但在考察这次会议的影响之前，我们可以指出，一年之前，即1964年，印第安那州州立大学曾召开了一个宗教研究的学术邀请会。③在这二个会议上，哈佛大学的威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯都宣读了重要的论文。

在此之前，史密斯由于发表了《宗教的意义和目的》(1963)一书，已对整个宗教研究领域产生了相当大的影响——他在这本书中强烈地要求西方学术与它自己的过去妥协，要求西方学术看到，理智上的公认标准极容易僵化为表面上的永恒法则，并

① 鲁道夫写道："宗教研究是否丰富或推进宗教生活，取决于学者的主观态度和观点，取决于学者自己的宗教信仰，学者的宗教信仰不应作为宗教研究的条件或前提。宗教是历史中的实体，所以是历史研究的对象；而历史研究是独立于宗教信仰、毫不受宗教信仰束缚的。因此，'宗教学家'不象神学家，他们不能谈什么'神圣者在人类灵魂中的反映'；他所能做的，最多是报导与此有关的信仰的说法。就他本身而言，宗教的种种表现和形式，都是'精神的历史'或'信仰的历史'的材料，它们属于社会现实，所以每一个历史学家和语言学家都可以根据自己的技术测定和用科学方法加以研究。对于一个宗教历史现象，是有适当的科学上的认识，还是有某种误解，这不可能由信仰(Glaube)和主观的情感(Gefühl)在科学上予以确定，而只能凭借旨在研究客观现实的科学判断来确定。在'宗教学'中，对于所得到的历史资料的解释，必须以普遍有效的历史方法和批判方法为基础。如果'宗教学'要保持不被污染，就必须同神学完全分离开来。"

参见比安奇：《宗教史问题》第25页："宗教史是……一门科学，它使用公认的历史方法，依靠心理学、社会学和现象学的帮助，确定并考察种种事实，以便确认历史上完整的宗教世界，并研究它们各自的特征。"

② 施奈德与范·普鲁斯迪编辑：《国际宗教史协会第十一届国际大会会议录，加利福尼亚，克利门蒂，1965年9月6日—11日》第1至第2卷(1968)。

③ 米歇尔森编辑：《关于州立大学宗教邀请大会的报告》(1964)。

要求西方学术从整体上认真看待"宗教的人"(homo religiosus)。在这本书中，史密斯除了以思想史为背景分析了"宗教"这个概念之外，还提出，这个问题可以借用二个可供选择的概念，"累积的传统"与"信仰"，来加以解决。累积的传统就是任何个人或集团所接受的传统，他们可以修改也可以不修改这种传统，然后把这种传统传给下一代。"信仰"即个人对于他所设想的任何超验物的态度。用这种办法，人们至少可以从争论中消除大量关于"宗教体系"的废话，也许会获得更加多得多的成果。①

他在印第安那会议上宣读的论文名为"非西方研究：宗教的探讨"，这篇论文继续发挥了这条思想路线。史密斯坚持认为，"各门学科"的分裂是一件糟糕的事情：也许我们发现，我们能够以这样一种方式来分割我们的生活，但我们有什么权利以此为凭来这样对待他人的生活呢？"宗教的"因素之所以在非西方研究中从属于其他因素，是因为世俗的西方人对他既不理解也不想去理解的复杂现象不作想象。"在宗教的层次上，所需要的是从内部去理解宗教传统的能力——这意味着，人们借这种能力可以看到，在一个人的生活中，宗教传统不是并列在其他因素一旁的因素，而是贯穿于其他因素之中的因素。"② 而这还意味着，我们对于非西方的各种现存宗教传统的分析性理解是无法改进

---

① 近年来，坎特韦尔·史密斯的研究工作已引起了人们的巨大兴趣。在近年发表的文章中，可以提一提加尔铁里的《信仰、传统与超越——韦尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯的研究》(载于《加拿大神学杂志》1969，第102页以下)；夏普的《对话与信仰》(载于《宗教》1973，第3期，第89页以下)；普鲁埃特：《威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯著作中的历史、超越与世界联合体》(载于《美国宗教学会杂志》第41卷，1973，第4期，第573页以下)。还可参见伯尔德：《范畴形成与宗教的历史》(1971)，第91页以下。

② 史密斯：《非西方的研究——宗教的探讨》，载于《印第安那会议报告》，第50页以下。引文引自第51页。

的，并且会由于距离和对客观性的追求而被摧毁。例如，“只有当我们象印度人一样，能够运用印度人的宗教传统，使我们得以通过印度人的眼界……来理解生活的一切时，我们才能理解印度人的信仰。”他几乎是纲领性地总结道：

> 为了理解东方人的生活，我们必须尽力既不用无综合的单纯分析也不用与西方公认的综合相结合的分析，而用分析和适合于有关问题的综合，二者之中分析必须服从于这种综合。①

——这是一个笨拙的说明，但它意味着让东方人自己来说话。我们也许可以并不完全离题地回想到，当哈佛大学的世界宗教研究中心（坎特韦尔·史密斯当时任该研究中心的主任）于1961年成立时，成立大会上的演讲是由萨韦帕利·拉达克里希南所作的——而拉达克里希南是一个主张让东方的宗教研究传统“自己说话”的引人注目的代表。

克利门蒂会议与东京会议一样，采取了分组讨论的形式，其中一个小组专门探讨一个纯学术问题。“有罪或污染与涤罪仪式”，另一个小组专门探讨“现代文化对各种传统宗教的影响”，第三个组专门探讨“历史学的成就在改变宗教间关系的过程中所起的作用”。当然，本文的篇幅不允许对整个会议过程作任何全面的评论；但从克利门蒂会议上的大量言行来看，显然，以其自身为目的的不带偏见的、客观的学术理想虽然没有被抛弃，

---

① 史密斯：《非西方的研究——宗教的方法》，载于《印第安那会议报告》，第57页。参见他在第56页上的评论：“……西方的社会科学家们对于西方文明以外的生活也无法得到真正的理解，除非他们愿意付出这样的代价，即愿意修改他们自己的基本前提和信念，诸如神圣不可侵犯的‘科学’和‘客观性’之类概念——而愿意付出这种代价的社会科学家实在不多。这些年来，社会科学院系里的独断论和未经考察的前提，比神学院系里的还要多！”

却已降到仅仅具有相对重要性的地位。

在全体会议上,O.H.德·维耶塞克拉,琼·菲利奥扎特,威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯,P.N.丹德卡,曼尼尔·萨基斯扬茨和E.杰弗里·帕林达作了六次讲演,探讨了现代文化对于世界各地的宗教传统的影响。就这些讲演而论,我们可以再次提到坎特韦尔·史密斯的贡献。

史密斯演讲了"传统宗教与现代文化",他似乎在出声地进行思考,依次从各个不同的角度触及这个固定了的问题,反复推拉、猛力摇动这个问题,以使它脱落下最后一点意义。因此,几乎无法对他的论文予以简单的说明;但下述这段话是重要的。他说,宗教与文化的关系问题是一个"重要的"、"极困难的"和"极其大的"问题,然后就举了一个例子:

> 对我们来说,"宗教与现代文化"也许不是一个极其大的问题……;但假如我们根本不理解它对我们正予以研究的那些人来说——对于这些人它确是一个问题——是一个极其大的问题,假如我们根本不理解其中的道理,那么,我们甚至不能把它看作为一个(欧洲意义上的)"科学的"问题。
>
> 看来任何人都不会设想,巴基斯坦的伊斯兰教徒发生了什么事情的问题根本不是巴基斯坦的人发生了什么事情的问题。甚至这个问题并不仅仅意味着,巴基斯坦的巴基斯坦人发生了什么事情:不如说它意味着,巴基斯坦的人类发生了什么事情。看来任何人都不会设想,印度的牛的问题较之我们人类应当怎样去理解我们自己和我们在宇宙中的地位的问题来说是较小的问题。佛教徒在越南卷入政治,是一个政治问题,但也是一个我们与永恒的关系——你与永恒的关系、我与永恒的关系以及他与永恒的关系——的

问题。每当任何地方的一个人作出了一个宗教的决定，人类的最终命运和意义就濒临一次危险。

假如我们看不到这一点，假如我们不能使公众看到这一点，那么，我们可以是任何别的什么人物，却唯独不是宗教史学家。①

与会者对于这种态度——事实上是对于这次会议的总的纲领——有各种颇为不同的反应。特别是欧洲人，由于他们仍然关注适合于历史研究的问题，并且还没有忘记马堡会议的争论，因而对这些转变似乎正在奏效而有点感到不安。引起这种不安的部分原因是，会议划出了一个小组来讨论"历史学的成就在改变宗教间关系的过程中所起的作用"这个课题（会议报告文献第三卷）。此外，提交会议的许多论文所论述的主题与这个课题有关——如霍勒斯·L.弗里斯，恩斯特·本兹和其他一些人提交的论文。然而，这些论文的水平不是很高，讨论的记录也没有发表；从会议情况来看，似乎只得到了这样一个平淡无奇的结论：严肃认真的宗教研究者比不具有这种修养的人更易于对其他传统的代表持同情态度。根本没有必要划出一个国际会议的小组来得出这样一个结论。

曼彻斯特大学的S.G.F.布兰登在泰晤士报（伦敦）上发表的一篇文章对于整个大会作出了一个令人感兴趣的反应。②作为一个历史学家，布兰登的意见与参加这个讨论的欧洲人一方更为合拍，而不是与美国人一方更为一致。不过，他想要公正地报道二者的立场。

布兰登在文章的开头指出，克利门蒂会议强调了"宗教目

① 克利门蒂会议报告，第64—65页。

② 《泰晤士报》，1965年9月20日。

前和将来在人类文化中的意义”，而没有强调传统的起源问题和演化问题。“这个新的方向受到了许多学者的欢迎；但它在其他人中间引起了疑虑，特别是在欧洲学术传统培养出来的那些人中间引起了疑虑。”他提到，坎特韦尔·史密斯的论文在这方面尤其重要，他补充说，史密斯没有提及基督教，这或许是有意义的，因为基督教不能“不涉及它的历史起源”而得到解释。总的说来，尽管“这样提倡对比较宗教学进行社会学的探讨〔“社会学的”在这里只是“历史学”的对立面〕似乎反映了美国人专注于现状的先天倾向”。但布兰登并不认为，应当允许让对话的途径来取代对宗教作批判的历史的探讨。比较宗教存在着各种各样的动机是一个问题（……动机的不同表明，人们对于比较宗教学的重要性有了一种新的认识），但归根结底，“欧洲人对于宗教史的关注未必会屈从于美国人的社会学的途径。二者的对话无疑会激发更大的兴趣，并且会提高这个课题在全部人文科学研究中的重要性。”

令人遗憾的是，在结束1965年克利门蒂会议这个论题之前，还有一点必须指出。在这次会议之后，有一个克利门蒂会议的组织者退出了国际宗教史协会，其部分的原因是方法原则方面的真正的冲突，部分的原因是个人之间的不和。笔者不想细述这个不愉快的插曲，而只是想指出，在此后数年中，美国的宗教史与欧洲大陆的宗教史趋向于分道扬镳了。

欧洲继续在进行学术性的纯历史探讨——这种纯历史探讨进一步体现在下述一些学术著作中：瑞典学者林格伦与斯特勒姆的《宗教史》（第二版，1959），丹麦学者阿斯穆森和莱瑟的三卷本著作《宗教史》（1968），以及一项国际合作的成果，即布雷克与维登格伦的两卷本著作《宗教史：宗教史手册》（1970—1971）。

美国在克利门蒂会议之后的数年中没有什么惊人的发展。

1965年E.R.古迪纳夫去世，因而在1968年出现了一本纪念性的文集，在这本文集中，威拉德·G.奥克斯托比(当时在耶鲁大学，之后在多伦多大学)回顾了古迪纳夫的《宗教学》一文。① 他在文章中对1959年至1968年期间的宗教研究的方法问题作了一个概括的述评。他指出，在古迪纳夫生前(不久之前)，宗教学在许多美国学者的眼中很难说是一个受人尊重的大学学科，接着他指出了比较宗教研究完全可以考虑到的三个目标：首先，不应当对论述材料的种类和范围加以任何理论上的限制；其次，也不应当在年代方面加以任何限制，鉴于近来的历史学化倾向或社会学化倾向，并且考虑到这二种态度彼此排斥，不作这样的限制是有一定意义的。第三，比较宗教研究者的总的态度完全可以概括为"非实用主义的世界主义"，这种态度尊重任何人的贡献：奥克斯托比写道，"正当的宗教学不是对年轻人灌输宗教，也不是宗教之间温文尔雅的、颂扬性的镶嵌，而是力求对宗教作出新的描述性阐明，在这种新的阐明中，受过专门训练的局外人可以——仅仅是可以——有所表示。"②

* * *

直到此时，英国学术几乎没有为方法论的磨坊提供什么原料。其原因之一是，在这个领域中有国际影响的英国学者寥若晨星。1950年时，支配性的地位仍然为二个英国国教会牧师、人类学家E.O.詹姆斯与神学家A.C.布凯占据着，他们二人虽然在其它领域中也曾做过一些确有价值的工作，但对于方法论的争论却没有任何突出的贡献。在某种程度上，可以从下面

① 奥克斯托比：《宗教学回顾》，载于努斯纳编辑：《古代宗教》(1968)，第20页以下诸页。

② 同上书，第608页。

这个事实中看出这个领域中的英国学者之缺乏，1951年终于有人就任了曼彻斯特大学的比较宗教学教授，就任者是一个在此之前没有大学教学经验的常备军牧师S.G.F.布兰登。布兰登尽管在之后的生涯中确实取得了一些成绩，但在这个领域中却缺乏深度；并且，布兰登本人虽然提出了一个重要的宗教理论，而在方法上他却是个纯粹的历史学家。更有代表性的事例是，当——詹姆斯——就方法论问题发表意见时，他采取了英国式的折衷形式。在《努曼》的第一期上，詹姆斯写道：

> 假如要理解宗教研究的本质和它的不断发展的内容，假如宗教研究要建立在良好的真实的基础上，那么，它不论是为了学术，是作为一种生活方式，还是为了宗教之间的相互理解和国际和平，宗教研究都既需要有历史的和科学的探讨，又需要有神学的和哲学的评价。①

这样说当然是对的，尽管它有意不诉诸于当时参与争论的任何一方。

不过，我们已经说过，比较宗教学这门学科虽然在它的先驱者中间曾有过众多的英国学者，但在当时却正面临一个低潮时期。笔者对于这门学科在那时普遍缺乏追随者的景况记忆犹新，甚至在这个国家的最古老的比较宗教学大本营曼彻斯特大学，情况也是如此；在1956—1957学年，一门"专题"课只有三个学生听讲，而在这门课结束之前，又有三分之一的人中途退出了。然而，如同在美国一样，英国对于比较宗教学的兴趣也正面临着惊人的复苏，教学班的规模在此后十年中有了很大发展，1966年时其人数已十倍于1956年。这种倾向在出版物方面当然也有反

---

① 詹姆斯：《历史、科学和宗教比较研究》，载于《努曼》杂志1954年第1期，第105页。

映。为了满足人们对于比较宗教学的通俗性读物的新的要求，出现了各种各样的出版物，而在这个领域中执教和进行专门研究的学者却很少有人象通俗作品的作者那样深受人们的需要。

英国在五十年代与六十年代初有三个比较宗教学研究中心。在曼彻斯特大学，S.G.F.布兰登由汉学家D.霍华德·史密斯协助进行宗教研究，史密斯于1966年退休后，则由笔者任布兰登的助手。在利兹大学，比较宗教学的代表人物是佛教研究者特雷弗·林(1971年布兰登去世后，他继任了布兰登在曼彻斯特大学的职位)，与非洲问题及伊斯兰教专家威廉·韦弗。在伦敦大学，比较宗教学的元老E.O.詹姆斯其时已经退休，宗教哲学家海韦尔·D.刘易斯接替了他的职位，刘易斯的赞助者是这个领域中最有成果最多产的著作家、非洲学研究者和印度学研究者E.杰弗里·帕林达。但直至那个时候，这些学者中很少有人关注方法问题。刘易斯曾于1966年与哈佛大学的R.L.斯莱特合作写了一本小书《宗教研究》，探讨了一些方法问题；但总的说来，英国学者在当时倾向于让方法问题自行其是。此后，虽有人对方法作了探讨，如特雷弗·林在《东西方宗教史》(1968年)一书的导论中探讨了方法问题，但这种探讨却近乎于敷衍了事。林认为，比较宗教学的基本功用是，“……以整个世界为背景将人们分别予以研究的二门独立学科——宗教哲学与宗教社会学——的发见联系起来”，[①]他指出，若这个名称不是那么不雅观的话，他甚至会考虑把这门学科称之为“世界宗教之比较哲学与社会学”(the comparative philosophy and sociology of world religions)。[②]换言之，他把方法问题看成是一个把意义(哲学家

① 林：《东西方宗教史》(1968)，第19页。

② 同上书，第21页。

的工作)与功用（社会学家的工作)联系起来的问题。但是，林显然不熟悉先前的方法论探讨；他提出来的选择是太狭隘了，尽管它们本身是无可指摘的；对此，人们不可避免地会产生简化了的印象。

笔者在瑞典和美国度过了八年后于1966年回到英国时，强烈地感受到了上述这种一般的印象——六十年代末英国的比较宗教学家为数不多，他们一般来说只局限于自己的专门领域，除此之外不关注任何别的东西。但这种状况不是静止不变的。随着新办的兰开斯特大学于1967年立了宗教研究系，出现了一个非常重要的新的局部因素。

这个系的领导成员并不分属于任何传统的“学科”。但其首席教授尼尼安·斯马特，以一种相当典型的英国方式而一般来说并非典型的欧洲方式，把比较宗教学与宗教哲学结合在一起。他先前曾在各种各样的研究中心，如阿伯里斯威思大学、伦敦大学、贝拿勒斯印度大学、耶鲁大学、威斯康星大学和伯明翰大学工作过。他已发表的著作有《理性与信仰》(1958)、《印度哲学的教义与论证》(1964)、《宗教之间的对话》(1960)与《人类的宗教经验》(1969)。

对于一个其本人自从1970年以来一直是兰开斯特大学宗教研究系的成员的人来说，要去公开地评价这个系或这个系的首脑对于比较宗教学的方法论的贡献，容易引起别人的恶感，也许还是件危险的事情。但有几点可以指出。首先，正如尼尼安·斯马特在一本出版于1968年的著作《世俗的教育与宗教的逻辑》中所写：

> 由于对人的研究在一个重要的意义上来说是一种置身于其中的研究——因为研究者必须进入人们的意图、信仰、

神话、希望，以便理解他们为什么要这样做——所以，假如只是从外部描述包括我们自己的文化在内的各种文化而不与它们进行对话，那么，这将是致命的。①

这段话并不意味着对于历史学、语言学和其他传统学科的摈弃；相反，它意味着，要把这些学科融合在一起，化作一种有意识的集体的努力，以便尽可能地理解宗教的人，这种理解至少要达到他理解自己的程度。所以，不奇怪，兰开斯特大学宗教研究系的立场是，宗教研究必须运用多种方法与多门学科——并不是没有更好的做法，而是绝对必须这样做。②

不过，必须指出，兰开斯特大学的这个系是一个"宗教研究"系，而不仅仅是比较宗教学（或宗教史）系。它开设的课程有，现代宗教思想和无神论思想，基督教研究，近代思想史，宗教心理学，以及可以称之为"世界宗教"的课程等。在课程设置之外（许多比较宗教学家过去在这方面花的时间太少），这个系还于1971年开始出版了一种杂志(《宗教：宗教与各宗教传统之期刊》)，从一开始，这份杂志就明确地以多学科性为宗旨。诚然，这个系还存在着一些困难和矛盾，但若一个研究生院的规模还

① 斯马特：《世俗的教育与宗教的逻辑》(1968)，第104页。

② 斯马特：《宗教研究的原则与意义》(1968)，第11页："宗教学者……在穿越各种文化与时代时，需要拥有历史的知识与专长，需要具有敏感性和想像力，以及分析的把握力。他必须是一位后期的列奥纳多。这说明宗教研究为什么既不是科学之女王，也不是艺术之无赖。它乃是人文科学与社会科学的焦点之一。在宗教学里，很多在那些学科里最引人注意而又复杂的难题有了一个相遇之点。因为说真的，我们大家都不过只能对宗教的信仰、神话和体制的多层次结构有一点皮毛的了解。"在那些发展了这种方法的后来出现的著作中，我们可以提到《崇拜的概念》(1972)，《宗教之现象》(1973)，《宗教之科学与认识之社会学》(1973)。参见戈达默尔的《宗教与诸宗教》(1967)第17页：宗教是"……一种复杂的整体现象，而且只有这样看才是可理解的。"

具有一点意义的话，若模仿是最真挚的奉承的话，那么，宗教研究的“兰开斯特途径”就完全可以在近年来比较宗教学的各种较重要的倾向中占有自己的一席地位。

* * *

在本书述及的百年比较宗教学史中，我们最后要提到的是第十二届国际宗教史协会国际会议。这次会议在斯德哥尔摩召开，旨在探讨各种各样的“对上帝的信仰”——至少表面上是如此，尽管提交大会的许多论文的主题与此只是稍微有点关系。① 在这次会议上，格奥·维登格伦与C.J.布雷克分别作了开场演讲和告别演说，二人都用有点低沉的调子告诫学术界不要过分地放松学术标准。② 但当时二人都已退休，因而协会的领导权其时已转入斯特拉斯堡的马塞尔·西蒙与曼彻斯特大学的布兰登之手，西蒙接替维登格伦任主席，布兰登接任秘书长——后者的任命专门意在弥补自从克利门蒂会议（或也许是自从东京会议）以来各种不同的态度与倾向之间产生的分裂。

所以，就比较宗教研究的国际争论而言，1970年确实是一个历史转折点；犹如音乐的一个收束一样，它同时标志着一个结尾和一个开始。结束的也许是这样一个时期，在这个时期中，学者们把自己束缚在一种严格的方法论的“或此或彼”之中，而认识不到各种不同的态度在本质上具有互补的性质。开始了一个

---

① 这次会议1974年5月举行，报告尚未发表。

② 对于构成宗教史的那些不同领域的如此众多的专家竟对更大规模的活动不感兴趣，维登格伦也记下了他的强烈的失望：“在此我不得不对这一事实表示我的遗憾：活跃在我们这个领域，但主要是致力于语文教育的这么多学者，甚至都不去看一看任何一次宗教史大会。”

什么时期，我们还不得而知：我们只能希望和工作。

这一章的概述极其扼要，但却包含着维登格伦与布雷克（或他们所代表的严谨的学术传统）的巨大的不可估量的贡献，因此，在结束本章之前，也许应当给予布雷克一席之地，让他评论一下维登格伦——评论一下他的现象学的德语译本即 Religionsphänomenologie（宗教现象学）。布雷克于 1971年6月在荷兰期刊《东方文库》上发表了一篇评论，他在评论中写道：

> 我这一代深深地关注于宗教现象学，但不再具有沿着维登格伦的宗教现象学的路线产生任何新东西的想象力和创造力。更年轻的一代现在必须继续这项工作。现象学要取得成就的首要条件是，学者必须象克里斯坦森、海勒、詹姆斯、伊利亚德和维登格伦等人那样，酷爱宗教史中的真理，并以这样的态度来搜集精确的知识。其次，任何人都不能再去撰写厚实的大部头著作〔zweitens wird man keine dicken wälzer mehr schreiben können〕。如同现代文学中的情况一样，学者们将会采取短篇小说的形式。但它们必须是一些从方法和内容上看都要比以往的东西更真实更有批判性的短篇小说。①

布雷克当然说得对，任何经过提炼的热情都不能补偿精确的知识。学者们不得不一次又一次地接受这个教训，但是，情况依然如故。就此而言，比较宗教学永远要受到哲学、考古学和民族学的精确的学术标准的束缚。然而它会希望，也许是在对于人心的一次成功的探险中，也许是在对于含糊的意义和令人迷

① 《东方文库》，第 28 卷（1971），第 307 页。

惑的问题的一次成功的探险中，越过它们的限制①。由于过分的雄心，比较宗教学者会一次又一次地失败；他实在不需要别人对他提出这样的告诫：要提防这种特殊的危险，尤其不需要他的较为胆怯的或患有职业性神经过敏的同僚们对他提出这样的告诫。但布雷克所谓的"对宗教史中的真理的酷爱"（leiden schaftliche Liebe zur religionsgeschichtlichen Wahrheit）是一个不妥协的驾驶员——也许，最终是一个可靠的向导。

1970年9月，笔者在国际宗教史协会英国分会上作了一次讲演，其结尾如下——笔者并以此作为本书的结束语：②

> 无疑，在目前的宗教研究中，我们正面临着各种理想的严重冲突，并且，看来这种冲突不会轻易地或廉价地得到调和。学者们各有不同的天赋、气质和倾向，而且，试图不费劲地把学问与各种民族的和传统的因素分离开来，这简直是

① 巴特费尔德的《站在过去之上的人类》（1969），第11—12页："我们可以说，我们将把自己封闭在某个狭隘的主题中，或者蜷伏在一个特殊的领域里，或者把历史的一个方面同其他方面隔绝开来；可是，单纯的'掘壕固守'行为，并不能使我们确立我们自己的学科，看到它的外部联系和它的更为宽广的意义。……（而且），我们根本无法逃避一般的总的历史，它在某种意义上必然君临各方面专家的著述之上，并使他们彼此联结起来。"参见克拉维尔：《宗教史中的方法问题》，载《努曼》第15卷（1968）第110页："所有这些彼此争执的理论，其共同的缺陷就在于，它们从一开始就是一种独断论。"

② 夏普：《宗教研究中的某些方法问题》，载《宗教》第1卷（1971，第1期），第12页。这种那种的方法论上的声明已经变成一件司空见惯之举了。我可以从大量的这类声明中专门挑出三种：派伊的《比较宗教学》（1972）的很有价值的导论；范·巴伦等的《宗教、文化与方法论——格罗宁根小组就宗教学的基本问题与方法提出的研究论文集》（1974）；以及兰茨科夫斯基编辑的《宗教学的自我理解及其本质》（1974），这是哈代，瓦赫，斯特费斯、范·德·莱乌、弗墨克、拜特克，毕塔佐尼、拉特、韦布洛夫斯基、布雷克、本茨、克拉维尔、维登格伦、西门、埃兹曼、赫尔特格兰茨和比安奇的论文汇集。应该专门提一提瓦登贝格的颇有价值（但并不详尽）的汇编：《宗教研究的经典方法》（1973），本书大部分完成之后，我才拿到了这本汇编。

不可能的。我们必须做的事情首先是，尽力按照实际情况去理解当前的状况；只有这样我们才能完全弄清楚我们自己的预设和别人的预设。克拉维尔最近提出，要把能力、诚意和不带偏见作为宗教研究能够继续前进的三个条件，我认为他是对的，尽管我也许会走得更远一些，说，只要学者总是把自己的立场观点公布于众，并十分清楚地阐明他作判断所依据的标准，那么他可以发表任何见解。我还确信，横贯大西洋的或横贯世界的争论是无助于任何有益的目的。

也许，归根结底，比较宗教研究目前所需要的并不是一种严格的方法论的"或此或彼"，尽管确实有人会继续发展某一种方法而不是另一种方法；假如学术界拒绝从一个方法论的极端走向另一个极端，并且不受诱惑，去诅咒现已过时的或局部过时的各种态度，那么，就会取得多得多的成就。宗教研究必须仍然是各种互补的（而不是对抗的）方法的聚会场所——历史方法，社会学方法，现象学方法，哲学方法，心理学方法。那些坚持自己的态度、排斥任何可设想的其它选择的人们已给过去的宗教研究带来了很大的损害。让我们希望，这样的独断论已成为过去。只有当各种方法和态度汇合在一起，我们才有希望理解和正确评价宗教的全部复杂性……。

# 参考书目

ALAND, K. *Die Arbeiten der deutschen Akademie der Wissenschaften auf dem Gebiet der Religionsgeschichte*. Berlin 1957.

ALLEN, E. L. *Christianity among the Religions*. London 1960.

ANDRAE, T. *Mystikens psykologi*. Stockholm 1926.

——, *Nathan Söderblom*. Uppsala 1931.

——, 'Nathan Söderblom som religionshistoriker', in KARLSTRÖM, N. (ed.), *Nathan Söderblom in Memoriam*, pp. 25ff. Uppsala 1931.

VAN Baaren, Th. P. and DRIJVERS, H. J. W. (eds.), *Religion, Culture and Methodology*. The Hague 1973.

BAILLIE, J. *The Interpretation of Religion*. London 1928.

——, *The Belief in Progress*. London 1950.

BAIRD, R. D. *Category Formation and the History of Religions*. The Hague 1971.

BARROWS, J. H. (ed.), *The World's Parliament of Religions* I-II. New York 1893.

DE LA BEDOYÈRE, M. *The Life of Baron von Hügel*. London 1951.

BELLON, K. L. *Inleiding tot de vergelijkende Godsdienstwetenschap*. Nijmegen 1932.

BENDIX, R. *Max Weber: an Intellectual Portrait*, London 1959.

BIANCHI, U. 'Après Marbourg (Petit discours sur la méthode)', in *Numen* 8 (1961), pp. 64ff.

——, *Problemi di storia delle religioni*. Torino 1966. Swedish translation: *Religionshistoriska problem*. Stockholm 1968.

——, BLEEKER, C. J. and BAUSANI, A. *Problems and Methods of the History of Religions*. Leiden 1972.

BIGG, C. *The Christian Platonists of Alexandria*. Oxford 1968 (Ist

ed. 1913).

BISHOP, D. H. 'Religious Confrontation, a Case Study, The 1893 Par liament of Religions', in *Numen* 16 (1969), pp. 63ff.

BLEEKER, C. J. 'The relation of the History of Religions to kindred religious sciences...', in *Numen* 1 (1954), pp. 142ff.

——, 'The future task of the History of Religions', in *Numen* 7 (1960), pp. 221ff.

——, *The Sacred Bridge, Researches into the Nature and Structure of Religion*. Leiden 1963.

——, 'Wie steht es um die Religionsphänomenologie', in *Bibliotheca Orientalis* 28 (1971), pp. 303ff.

BOEKE, R. 'Rudolf Otto, Leben und Werk', in *Numen* 14 (1967), pp. 130ff.

BRANDON, S. G. F. *Time and Mankind*. London 1951.

——, *Man and his Destiny in the Great Religions*. Manchester 1962.

——, *History, Time and Deity*. Manchester 1965.

—— (ed.), *A Dictionary of Comparative Religion*. London. 1970.

BROWN, A. W. *The Metaphysical Society, Victorian Minds in Crisis, 1869—1880*. New York 1947.

VON BUNSEN, C. C. J. *Gott in der Geschichte*. Leipzig 1857—8. English translation, *God in History*. London 1868.

BURNOUF, E. L. *La Science des religions*. 2nd ed. Paris 1872. English translation, *The Science of Religions*. London 1888.

BURROW, J. W. *Evolution and Society*. London 1966.

BURY, J. B. *The Idea of Progress*. London 1920.

BUTTERFIELD, H. *Man on his Past, The Study of the History of Historical Scholarship*. Cambridge 1955.

CARMAN, J. B. 'The Theology of a Phenomenologist, an Introduction to the Theology of Gerardus van der Leeuw', in *Harvard Divinity School Bulletin* 29 (1965), pp. 13ff.

CARPENTER, J. E. *The Place of the History of Religion in Theological Study*. London 1890.

——, *Comparative Religion.* London 1913.

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, P. D. *Lehrbuch der Religionsgeschichte.* Freiburg 1887.

——, *Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube.* Freiburg 1898.

CHRISTY, A. *The Orient in American Transcendentalism.* New York 1932. CLAVIER, H. 'Resurgences d'un problème de méthode en histoire des religions', in *Numen* 15 (1968), pp. xxff.

[CONFERENCE] *A Report on an Invitational Conference on the Study of Religion in the State University,* Indianapolis, 1964. New Haven 1965.

[CONGRESS] *Religionsvetenskapliga Kongressen in Stockholm* 1897, edited by S. A. FRIES. Stockholm 1898.

——, *Actes du premier Congrès international d'histoire des religions, Paris* 1900. Paris 1901—2.

——, *Verhandlungen des* II. *internationalen Kongresses für allgemeine Religionsgeschichte in Basel*...1904. Basel 1905.

——, *Transactions of the Third International Congress for the History of Religion* (Oxford 1908), edited by P. S. ALLEN et al. Oxford 1908.

——, *Actes du* IVE *Congrès international d'histoire des religions tenu à Leide*...1912. Leiden 1913.

——, *Actes du Congrès international d'histoire des religions tenu à Paris*...1923. Paris 1925.

——, *Actes du Ve Congrès international d'histoire des religions à Lund*...1929. Lund 1930.

——, *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions, Amsterdam*...1950, edited by C. J. BLEEKER et al. Amsterdam 1951.

——, *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions, Tokyo and Kyoto* 1958. Tokyo 1960.

——, X. *Internationaler Congress für Religionsgeschichte* 11—17. Sep-

*tember 1960 in Marburg/Lahn.* Marburg 1961.

——, *Proceedings of the XIth International Congress of the IAHR at Claremont, California...*1965. Leiden 1968.

COOK, S. A. *The Study of Religions.* London 1914.

DANIEL, G. *A Hundred Years of Archaeology.* London 1950.

——, *The Idea of Prehistory.* Harmondsworth 1964.

DECHARME, P. *La Critique des traditions religieuses chez les Grecs.* Paris 1904.

DILLENBERGER, J. *Protestant Thought and Natural Science.* London 1961.

DORSON, R. M. *The British Folklorists: A History.* London 1968.

DOWNIE, R. A. *James George Frazer: the Portrait of a Scholar.* London 1940.

——, *Frazer and the Golden Bough.* London 1970.

EDSMAN, C.-M. 'Zum sakralen Königtum in der Forschung der letzten hundert Jahre', in *The Sacral Kingship,* pp. 4ff. Leiden 1959.

——, 'Religionsforskning i går och i dag', in *Finsk tidskrift* 169/170 (1961), pp. IIIff.

——, 'Ur Nathan Söderbloms arbetsverkstad', in *Religion och Bibel* 25 (1966), pp. 18ff.

——, '"Nutidstillvänd' religionshistoria', in *Religion och Bibel* 28 (1969), pp. 39ff.

——, 'Theologie oder Religionswissenschaft', in *Theologische Rundschau* 35 (1970), pp. Iff.

——, 'Värderingar inom den allmänna religionshistorien', in *Svensk teologisk kvartalskrift* (1972), pp. 3ff.

——, 'Theology or Religious Studies?' in *Religion* 4 (1974), pp. 59ff.

ELIADE, M. 'The History of Religions in Retrospect: 1912 and After', in *The Quest:* History and Meaning in Religion, pp. 12ff. Chicago 1969.

——, 'Crisis and Renewal in History of Religions', in *History of*

*Religions* 5 (1965), pp. Iff.

——, 'Cultural Fashions and the History of Religions', in KITAGAWA, J. M. (ed.), *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, pp. 21ff. Chicago 1967.

ELLIOTT-BINNS, L. E. *Religion in the Victorian Era*. 2nd ed. London 1946.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Theories of Primitive Religion*. London 1965.

FARRAR, A. S. *A Critical History of Free Thought in reference to the Christian Religion*. London 1862.

FERM, V. *Religion in Transition*. London 1937.

FORDHAM, H. *An Introduction to Jung's Psychology*. Harmondsworth 1956.

FREUD, S. *An Autobiographical Study*. London 1935.

GALLING, K. et al. (eds.). *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3rd ed. Tübingen 1957—62.

GEDEN, A. S. *Comparative Religion*. 2nd ed. London 1922.

GLOVER, W. B. *Evangelical Nonconformists and Higher Criticism in the 19th Century*. London 1954.

GOBLET, E. (COUNT D'ALVIELLA) *Introduction à l'histoire générale des religions*. Bruxelles 1887.

GOLDAMMAR, K. 'Faktum, Interpretation und Verstehen', in *Religion und Religionen*, Festschrift für Gustav Mensching. Bonn 1967.

GOLDENWEISER, A. A. 'Religion and Society, A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion', in *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method* (1917), pp. 113ff.

GOODENOUGH, E. R. 'Religionswissenschaft', in *Numen* 6 (1956), pp. 77ff.

GREEN, R. L. *Andrew Lang, A Critical Biography*. Leicester 1946.

VAN HAMEL, G. 'L'Enseignement de l'histoire des religions en Hol-

lande', in *Revue de l'Histoire des Religions* 1, pp. 379ff.

HARDY, E. *Die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft im akademischen Studien unsere Zeit*. Freiburg 1887.

——, 'Zur Geschichte des vergleichende Religionsforschung', in *Archiv für Religionswissenschaft* 4, pp. 45ff., 97ff., 193ff.

VON HARNACK, A. 'Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte', in *Reden und Aufsätze* II, pp. 159ff. Giessen 1906.

HASTINGS, J. (ed.) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. 12 vols. Edinburgh 1908—21.

HAYDON, A. E. 'History of Religions', in SMITH, G. B. (ed.), *Religious Thought in the Last Quarter-Century*, pp. 140ff. Chicago 1927.

HEILER, F. 'En härold för de heligas samfund', in THULIN, S. (ed.), *Hågkomster och livsintryck* XIV, pp. 209ff. 2nd ed. Uppsala 1933.

——, 'Die Religionsgeschichte als Wegbereiterin für die Zusammenarbeit der Religionen', in *Theologische Literatur-Zeitung* 78 (1953), sp. 727ff.

HERFORD, C. H. (ed.) *Joseph Estlin Carpenter: a Memorial Volume*. Oxford 1929.

HERMELINK, J. *Verstehen und Bezeugen: Der theologische Ertrag der 'Phänomenologie der Religion' von Gerardus van der Leeuw*. München 1960.

HERSKOVITZ, M. J. *Franz Boas: The Science of Man in the Making*. New York 1953.

HIRSCHMANN, E. *Phänomenologie der Religion*. Würzburg 1940.

HODGEN, M. T. *The Doctrine of Survivals*. London 1936.

HOLSTEN, W. *Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Luthers*. Gütersloh 1932.

HULTKRANTZ, A. 'North American Indian Religions in the History of Research', in *History of Religions* 6/2 (1966), pp. 91ff., 6/3

(1967), pp. 183ff., 7/1 (1967), pp. 13ff., 7/2 (1967), pp. 112ff.

——, 'The Phenomenology of Religion, Aims and Methods', in *Temenos* 6 (1970), pp. 68ff.

JAFFÉ, A. *From the Life and Work of C. G. Jung.* Eng. tr. New York 1971.

JAMES, E. O. 'The History, Science and Comparative Study of Religion', in *Numen* 1 (1954), pp. 91ff.

JASTROW, M. *The Study of Religion.* London 1901.

JEPSON, A. 'Anmerkungen zur Phänomenologie der Religion', in *Festschrift für A. Bertholet*, pp. 267ff. Tübingen 1950.

JORDAN, L. H. *Comparative Religion, Its Genesis and Growth.* Edinburgh 1905.

—— and LABANCA, B. *The Study of Religion in the Italian Universities.* Edinburgh 1909.

——, *Comparative Religion, a Survey of its Recent Literature.* 2 vols. Edinburgh 1906—1910.

——, 'The History of Religions, and its Introduction into the German Universities', in *The Expository Times* 22 (1910—11), pp. 198ff.

——, 'The Study of the History of Religions in the German Universities', in *The Expository Times* 24 (1912—13), pp. 136ff.

——, *Comparative Religion, Its Adjuncts and Allies.* London 1915.

JUNG, C. G. *Memories, Dreams, Reflections.* Eng. tr. New York 1961.

KITAGAWA, J. M. 'The History of Religions in America', in ELIADE, M. and KITAGAWA (eds.), *The History of Religions, Essays in Methodology*, pp. Iff. Chicago 1959.

——, *Gibt es ein Verstehen fremder Religionen?* Leiden 1963.

—— (ed.), *The History of Religions, Essays on the Problem of Understanding.* Chicago 1967.

—— and LONG, C. H. (ed.) *Myths and Symbols*, Studies in Honor of Mircea Eliade. Chicago 1969.

KITTEL, G. 'Kring Söderbloms Leipzigtid', in THULIN, S. (ed.),

*Hågkomster och livsintryck* XIV, pp. 110ff. 2nd ed. Uppsala 1933.
KRISTENSEN, W. B. *Religionshistorisk studium*. Oslo 1954.
——, *The Meaning of Religion*. Eng. tr. The Hague 1960.
LANCZOWSKI, G. (ed.) *Selbsverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*. Darmstadt 1974.
VAN CER LEEUW, G. *Phänomenologie der Religion. Tübingen* 1933. Eng. Tr. *Religion in Essence and Manifestation*. London 1938.
——, 'Confession scientifique', in *Numen* 1 (1954), pp. 8ff.
LEHMANN, E. *Religionsvetenskapen* I: *Inledning till religionsvetenskapen*. Stockholm 1914.
LEHMANN, F. R. *Mana*. Leipzig 1922.
——, 'Versuche, die Bedeutung des Wortes "Mana"... festzustellen', in *Festschrift Walter Baetke*, Leipzig 1966.
LEIBOVICI, M. 'Méthodologie et développement de l'histoire des religions', in *Studies in Religion* I (1972), pp. 339ff.
LEUBA, J. H. 'The Making of a Psychologist of Religion', in FERM, V. (ed.), *Religion in Transition*, pp. 173ff. London 1937.
LÉVI-STRAUSS, C. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris 1962. Eng. tr. *Totemism*. Harmondsworth 1969.
LING, T. O., 'Max Weber in India', in *The University of Leeds Review* 16 (1973), pp. 42ff.
LOVEJOY, A. O. *The Great Chain of Being*. Cambridge, Mass. 1936.
LOWIE, R. H. *The History of Ethnological Theory*. London 1937.
MACQUARRIE, J. *Twentieth-Century Religious Thought*. London 1963.
MARETT, R. R. *A Jerseyman at Oxford*. London 1941.
——, *Tylor*, London 1936.
MARSHALL, P. J. (ed.) *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*. Cambridge 1970.
MATTHIESSEN, F. O. *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*. New York 1941.

——, *The James Family*. New York 1961.

MENSCHING, G. *Geschichte der Religionswissenschaft*. Stuttgart 1948. French translation *Histoire de la science des religions*. Paris 1955.

MENZIES, A. *History of Religion*. London 1895, 4th ed. repr. 1922.

MICHAELSEN, R. S. *The Scholarly Study of Religion in College and University*. New Haven 1964.

——, *The Study of Religion in American Universities*. New Haven 1965.

MOULTON, J. H. *Religions and Religion*. London 1911.

MOULTON, W. F. *James Hope Moulton*, by his Brother. London 1919.

MÜLLER, F. M. *My Autobiography: A Fragment*. London 1901.

MÜLLER, G. A. (ed.), *The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller* I—II. London 1902.

NEILL, S. C. *The Interpretation of the New Testament*, 1861—1961. London 1966.

NILSSON, M. P. 'Letter to Professor Arthur D. Nock on some fundamental concepts in the science of religion', in *Opuscula Selecta* III, pp. 345ff. Lund 1960.

NISBET, R. A. *Emile Durkheim*. Englewood Cliffs 1965.

——, *The Sociological Tradition*. London 1967.

NYBERG, H. S. 'Nathan Söderbloms insats i utforskandet av den iranska religionshistorien', in *Religion och Bibel* 2 (1943), pp. 1ff.

OXTOBY, W. G. '*Religionswissenschaft* Revisited', in NEUSNER, J. (ed.), *Religions in Antiquity*, Studies in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough, pp. 590ff. Leiden 1968.

PAILIN, D. A. 'Some Eighteenth-Century Attitudes to "Other Religions"', in *Religion* 1 (1971), pp. 83ff.

PARSONS, T. Introduction to MAX WEBER, *The Sociology of Religion*, pp. XIX ff. Eng. tr. London 1965.

PAUCK, W. *Harnack and Troeltsch: Two Historical Theologians*. New York 1968.

PEAKE, A. S. (ed.) *Inaugural Lectures Delivered by Members of the Faculty of Theology During its First Session, 1904—5*. Manchester 1905.

PETRE, M. D. *Alfred Loisy: his Religious Significance*. Cambridge 1944.

PETTAZZONI, R. *Essays on the History of Religion*. Leiden 1954.

——, 'Aperçu introductif', in *Numen* 1 (1954), pp. 1ff.

——, 'Il metodo comparativo', in *Numen* 6 (1959), pp. 1ff.

PINARD DE LA BOULLAYE, H. *L'Étude comparée des religions* 1. 4th edition Paris 1929.

*Problèmes et Méthodes d'Histoire des Religions*. Paris 1968.

VAN PROOSDIJ, B. A. *A Century of the History of Religion in the Netherlands*. Leiden 1970.

PRUETT, G. E. 'History, Transcendence and World Community in the Work of Wilfred Cantwell Smith', in *Journal of the American Academy of Religion* 41 (1973), pp. 573ff.

PUMMER, R. *Religionswissenschaft* or Religiology', in *Numen* 19 (1972), pp. 91ff.

PYE, E. M. *Comparative Religion*. Newton Abbott 1972.

——, Comparative Hermeneutics in Religion', in PYE and MORGAN, R. C. (ed.), *The Cardinal Meaning: Essays in Comparative Hermeneutics*, pp. 9ff. The Hague 1973.

RAISON, T. (ed.) *The Founding Fathers of Social Science*. Harmondsworth 1969.

RÉVILLE, J. 'La situation actuelle de l'enseignement de l'histoire des religions', in *Actes du premier congrés... Paris 1900*, 1, pp. 165ff.

RICKETTS, M. L. 'In Defence of Eliade', in *Religion* 3 (1973), pp. 13ff.

RICOEUR, P. *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*. Evanston

1967.

ROSE, H. J. *Andrew Lang, his Place in Anthropology.* Edinburgh 1951.

RUDOLPH, K. *Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft.* Berlin 1962.

——, 'Religionsgeschichte und "Religionsphänomenologie",' in *Theologische Literaturzeitung* 96 (1971), cols. 241ff.

SCHMIDT, W. *Ursprung und Werden der Religion.* Münster 1930. Eng. tr. *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories.* London 1931.

VON SCHROEDER, L. 'Uber die Entwicklung der Indologie in Europa', in *Reden und Aufsätze.* Leipzig 1913.

SCHÜTTE, H. W. *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos.* Berlin 1969.

SELBIE, W. B. *The Life of Andrew Martin Fairbairn.* London 1914.

SHARPE, E. J. *J. N. Farquhar, A Memoir.* Calcutta 1962.

——, *Not to Destroy but to Fulfil, The Contribution of J. N. Farquhar to Protestant Missionary Thought in India before* 1914. Lund 1965.

——, 'Nathan Söderblom and the Study of Religion', in *Religious Studies* 4 (1969), pp. 259ff.

——, 'The Comparative Study of Religion in Historical Perspective', in HINNELLS, J. R. (ed.), *Comparative Religion in Education*, pp. 1ff. Newcastle 1970.

——, 'Some Problems of Method in the Study of Religion', in *Religion* 1 (1971), pp. 1ff.

——, 'S. G. F. Brandon (1907—1971)', in *History of Religions* 12 (1972), pp. 71ff.

SIMON, M. 'S. G. F. Brandon', in Numen 19 (1972), pp. 84ff.

SMART, N. *Secular Education and the Logic of Religion.* London 1968.

——, *The Principles and Meaning of the Study of Religion.* Lancaster

1968.

——, *The Phenomenon of Religion.* London 1973.

SMITH, J. Z. 'When the Bough Breaks', in *History of Religions* 12 (1973), pp. 342ff.

SMITH, W. C. 'Comparative Religion: Whither—and Why?' in ELIADE and KITAGAWA (eds.), *The History of Religions: Essays in Methodology.* Chicago 1959.

——, *The Meaning and End of Religion.* New York 1963.

——, 'Traditional Religions and Modern Culture', in *Proceedings of the XIth International Congress of the IAHR,* 1, pp. 55ff. Leiden 1968.

SÖDERBLOM, N. *Natürliche Theologie and allgemeine Religionsgeschichte.* Stockholm and Leipzig 1913.

——, 'Holiness (General and Primitive)', in HASTINGS, J. (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* VI (1913), pp. 731ff.

——, *Gudstrons uppkomst.* Stockholm 1914.

——, *Ur religionens historia.* Stockholm 1915.

——, *Studiet av religionen.* 3rd ed. Stockholm 1916.

SPENCER, H. *An Autobiography.* London 1904.

STARBUCK, E. D. 'Religion's Use of Me', in FERM, V. (ed.), *Religion in Transition,* pp. 201ff. London 1937.

SUNDÉN, H. *Religionen och rollerna:* Ett psykologiskt studium avfromheten. 2nd ed. Stockholm 1960.

SUNDKLER, B. G. M. *Nathan Söderblom.* London 1968.

TROELTSCH, E. *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions.* Eng. tr. of *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte.* London 1972.

TRUMPF, G. W. 'Friedrich Max Müller: Some Preliminary Chips from his German Workshop', in *Journal of Religious History* 5 (1968—1969), pp. 200ff.

VAN VEEN, J. M. *Nathan Söderblom, Leven en Denken van een Godsdiensthistoricus.* Amsterdam 1940.

VOIGT, J. H. F. *Max Müller, The Man and his Ideas*. Calcutta 1967

DE VRIES, J. *Forschungsgeschichte der Mythologie*. München 1961.

——, *The Study of Religion, A Historical Approach*. Eng. tr. New York 1967.

WAARDENBURG, J. J. *L'Islam dans le miroir de l'Occident*. 3rd ed. The Hague 1969.

——, 'Religion between Reality and Idea, A Century of the Phenomenology of Religion in the Nether lands', in *Numen* 19(1972), pp. 128ff.

——, *Classical Approaches to the Study of Religion* 1. The Hague 1973.

WACH, J. *Religionswissenschaft, Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. Leipzig 1924.

——, [ed. KITAGAWA, J. M.] *The Comparative Study of Religions*. New York 1958.

——, *Sociology of Religion*. Chicago (1944) 1962.

——, [ed. KITAGAWA, J. M.] *Understanding and Believing*. New York 1968.

WELBON, G. R. *The Buddhist Nirvāna and its Western Interpreters*. Chicago 1968.

WERBLOWSKY, R. J. Z. 'Revelation, Natural Theology and Comparative Religion', in *The Hibbert Journal* 55 (1957), pp. 278ff.

——, 'The Comparative Study of Religions—A Review Essay', in *Judaism* 8 (1959).

——, 'On the Role of Comparative Religion in Promoting Mutual Understanding', in *The Hibbert Journal* 58 (1959).

——, 'Marburg—and After?' in *Numen* 7 (1960), pp. 215ff.

WHITNEY, W. D. *Max Müller and the Science of Language, a Criticism*. New York 1892.

WIDENGREN, G. 'Religionshistoria och religionsfenomenologi', in *Religion och Bibel* 1 (1942), pp. 21ff.

——, *Religionens värld*. Stockholm 1945. Second edition 1953, third

edition 1971. German translation: *Religionsphänomenologie*. Berlin 1969.

——, 'Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion', in *Ethnos* 10 (1945), pp. 57ff.

——, *Tor Andrae*. Stockholm 1947.

——, 'Die religionswissenschaftliche Forschung in Skandinavien', in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (1953), pp. 193ff., 320ff.

——, [and others] *The History of Religions in Swedish Universities*. Uppsala 1970.

WILKINSON, J. T. *Arthur Samuel Peake*. London 1958.

WILLEY, B. *The Eighteenth-Century Background*. Harmondsworth 1962.

WILSON, J. F. 'Developing the Study of Religion in American Colleges and Universities', in *The Journal of General Education* 20 (1968), pp. 190ff.

——, Introduction, 'The Background and Present Context of the Study of Religion in Colleges and Universities', in RAMSEY and WILSON (eds.), *The Study of Religion in Colleges and Universities*. pp. 3ff. Princeton 1970.